

مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية

الأكاديمية

مجلّة أكاديمية المملكة المغربية

أحاديث الخميس

العدد 31 – سنة 2014

أكاديمية المملكة المغربية

أمين السر الدائم : عبد اللطيف بربيش
أمين السر المساعد : عبد اللطيف بنعبد الجليل
مدير الجلسات : إدريس خليل
المقرر : مصطفى الزبّاخ

العنوان : شارع محمد السادس (الإمام مالك سابقا)، كلم 4، ص. ب. 5062
الرمز البريدي 10170
الرباط – المملكة المغربية
الهاتف : 75.52.00 (37 05)/(37 05) 75.51.24/35/57 (37 05)
البريد الإلكتروني : E-mail : arm@alacademia.org.ma
فاكْس : Fax : 05.37.75.51.01/89/78

الإيداع القانوني : 1982/29
ردمد : **ISSN** : 0851 - 1381

الآراء المعبّر عنها في هذا الكتاب
تلزم أصحابها وحدهم

التصفيف الضوئي : أكاديمية المملكة المغربية
السّحب : مطبعة المعارف الجديدة – الرباط
سنة 2014

أعضاء أكاديمية المملكة المغربية

هنْري كيسنجر : و.م. الأمريكية.	أناتولي گروميكو : روسيا.
عبد اللطيف بنعبد الجليل : المملكة المغربية.	إدواردو دي أرانطيس إي أوليڤيرا : البرتغال.
عبد الكريم غلاّب : المملكة المغربية.	بّو شو شانغ : الصين.
محمد بنشريفة : المملكة المغربية.	إدريس العلوي العبدلاّوي : المملكة المغربية.
عبد الله عمر نصيف : م.ع. السعودية.	الحسن بن طلال : م. الأردنية الهاشمية.
عبد الهادي التازي : المملكة المغربية.	محمد الكتاني : المملكة المغربية.
فؤاد سزگين : تركيا.	حبيب المالكي : المملكة المغربية.
عبد اللطيف بربيش : المملكة المغربية.	ماريو شْواريس : البرتغال.
المهدي المنجرة : المملكة المغربية.	كلاوس شواب : سويسرا
أحمد الضُّبيب : م.ع. السعودية.	إدريس الضحّاك : المملكة المغربية.
محمد علال سيناصر : المملكة المغربية.	أحمد كمال أبو المجد : ج. مصر العربية.
محمد شفيق : المملكة المغربية.	مانع سعيد العُتيبة : الإمارات.ع.م.
لورد شالفونت : المملكة المتحدة.	إيڤ بوليكـــان : فرنسا.
أحمد مختار امبو : السينغال.	عمر عزمان : المملكة المغربية.
إدريس خليل : المملكة المغربية.	أندريه أزولاي : المملكة المغربية.
عبّاس الجراري : المملكة المغربية.	صاحب زاده يعقوب خان : الباكستان.
بيدرو راميريز ڤاسكيز : المكسيك.	محمد جابر الأنصاري : مملكة البحرين.
محمد فاروق النبهان : المملكة المغربية.	الحسين وگّـــاگ : المملكة المغربية.
عبد الله العرْوي : المملكة المغربية.	رحمة بورقية : المملكة المغربية.
ناصر الدين الأسد : م. الأردنية الهاشمية.	

مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية

I – سلسلة «الدورات» :

1 – «الدورة الافتتاحية»، فاس، أبريل 1980.

2 – «القدس تاريخياً وفكرياً»، الرباط، مارس 1981.

3 – «الأزمات الروحية والفكرية في عالمنا المعاصر»، الرباط، نونبر 1981.

4 – «الماء والتغذية وتزايد السكان»، القسم الأول، الرباط، أبريل 1982.

5 – «الماء والتغذية وتزايد السكان»، القسم الثاني، مراكش، نونبر 1982.

6 – «الإمكانات الاقتصادية والسيادة الدبلوماسية»، فاس، أبريل 1983.

7 – «الالتزامات الخُلُقية والسياسية في غزو الفضاء»، الدار البيضاء، مارس 1984.

8 – «حق الشعوب في تقرير مصيرها»، مراكش، أكتوبر 1984.

9 – «شروط التوفيق بين مدة الانتداب الرئاسي وبين الاستمرارية في السياسة الداخلية والخارجية في الأنظمة الديمقراطية»، فاس، أبريل 1985.

10 – «حلقة وصل بين الشرق والغرب : أبو حامد الغزالي وموسى بن ميمون»، أگادير، نونبر1985.

11 – «القرصنة والقانون الأممي»، الرباط، أبريل 1986.

12 – «القضايا الخُلقية الناجمة عن التحكم في تقنيات الإنجاب»، أگادير، نونبر 1986.

13 – «التدابير التي ينبغي اتخاذها والوسائل اللاّزم تعبئتها في حالة وقوع حادثة نووية»، باريس، يونيو 1987.

14 – «خَصاص في الجنوب وحيرة في الشمال : تشخيص وعلاج»، طنجة، أبريل 1988.

15 – «الكوارث الطبيعية وآفة الجراد»، الرباط، نونبر 1988.

16 – «الجامعة والبحث العلمي والتنمية»، باريس، يونيو 1989.

17 – «أوجه التشابه الواجب توافرها لتأسيس مجموعات إقليمية»، مدريد، دجنبر 1989.

18 – «ضرورة الإنسان الاقتصادي من أجل الإقلاع الاقتصادي لدول أوروبا الشرقية»، فاس، مايو 1990.

19 – «اجتياح العراق للكويت ودور الأمم المتحدة الجديد»، الدار البيضاء، أبريل 1991.

20 – «هل يُعطي حق التدخل شرعية جديدة للاستعمار ؟»، الرباط، أكتوبر 1991.

21 – «التراث الحضاري المشترك بين إسبانيا والمغرب»، غرناطة، أبريل 1992.

22 – «أوروبا الإثنتي عشرة دولة والآخرون»، الرباط، نونبر 1992.

23 – «المعرفة والتكنولوجيا»، الدار البيضاء، مايو 1993.

24 – «الاحتمائية الاقتصادية وسياسة الهجرة»، الرباط، دجنبر 1993.

25 – «رؤساء الدول أمام حق تقرير المصير وواجب الحفاظ على الوحدة الوطنية والترابية»، فاس، أبريل 1994.

26 – «الدول النامية بين المطلب الديموقراطي وبين الأولوية الاقتصادية»، الرباط، نونبر 1994.

27 – «أيُّ مستقبل لحوض البحر الأبيض المتوسط والاتحاد الأوروبي ؟»، لشبونة، مايو 1995.

28 – «حقوق الإنسان والتشغيل بين التنافسية والآلية»، الرباط، أبريل 1996.

29 – «وماذا لو أخفقت عملية السلام في الشرق الأوسط ؟»، عمّان، دجنبر 1996.

30 – «العَوْلَمة والهُوية»، الرباط، مايو 1997.

31 – «حقوق الإنسان والتصرّف في الجينات»، الرباط، نونبر 1997.

32 – «لماذا احترقت النمور الأسيوية ؟»، فاس، ماي 1998.

33 – «القدس أنقطة قطيعة أم مكان التقاء ؟»، الرباط، نونبر 1998.

34 – «هل يشّكل انتشار الأسلحة النووية عامل ردع ؟»، الرباط، مايو 1999.

35 – «فكر الحسن الثاني : أصالة وتجديد»، الرباط، أبريل 2000.

36 – «السياسة المائية والأمن الغذائي للمغرب في بداية القرن الواحد والعشرين»، الرباط، نونبر 2000. (مجلدان باللغة الفرنسية).

37 – «السياسة المائية والأمن الغذائي للمغرب في بداية القرن الواحد والعشرين»، الرباط، نونبر 2001. (مجلد واحد باللغة العربية).

38 – «أزمة القيم ودور الأسرة في تطور المجتمع المعاصر»، الرباط، أبريل 2001.

39 – «أي مستقبل للبلدان المتنامية في ضوء التحولات التي تترتب عن العولمة»، الرباط، نونبر 2001.

40 – «العلاقات الدولية في العشرية الأولى من القرن الحادي والعشرين، أي أفق ؟»، الرباط، أبريل 2002.

41 – «الحروب الإقليمية والمحلية وآثارها على التنمية الاقتصادية والتطور الحضاري واستتباب السلم في العالم»، الرباط، دجنبر 2002.

42 – «الذكرى الخمسون لثورة المَلك والشعب»، الرباط، غشت 2003.

II – سلسلة «التراث» :

43 – «الذيل والتكملة»، لابن عبد الملك المراكشي، السفْر الثامن، جزءان، تحقيق محمد بنشريفة، 1984.

44 – «الماء وما ورد في شربه من الآداب»، تأليف محمود شكري الألوسي، تحقيق محمد بهجة الأثري، مارس 1985.

45 – «مَعْلَمة الملْحون»، تصنيف محمد الفاسي، القسم الأول والقسم الثاني من الجزء الأول، أبريل 1986، أبريل 1987.

46 – «ديوان ابن فَرْكون» تقديم وتعليق محمد بنشريفة، ماي 1987.

47 – «عين الحياه في علم استنباط المياه» للدمنهوري، تقديم وتحقيق محمد بهجة الأثري 1409هـ/1989.

48 – «مَعْلَمة المَلْحون»، تصنيف محمد الفاسي، الجزء الثالث، «روائع المَلْحون» 1990.

49 – «عمدة الطبيب في معرفة النبات»، القسم الأول والقسم الثاني، لأبي الخير الإشبيلي، حققه وعلق عليه وأعاد ترتيبه محمد العربي الخطّابي، 1990/1411.

50 – «كتاب التيسير في المداواة والتدبير»، لابن زهر، حقّقه وعلّق عليه محمد بن عبد الله الروداني، 1991/1411م.

51 – «مَعْلَمة المَلْحون»، تصنيف محمد الفاسي، الجزء الثاني، القسم الأول، «معجم لغة المَلْحون»، 1991.

52 – «مَعْلمة الملْحون»، تصنيف محمد الفاسي، الجزء الثاني – القسم الثاني وفيه : «تراجم شعراء المَلْحون»، 1992.

53 – «بغيات وتواشي الموسيقى الأندلسية المغربية»، تصنيف عز الدين بناني، 1995.

54 – «إيقاد الشموع للذة المسموع بنغمات الطبوع»، لمحمد البوعصامي، تحقيق عبد العزيز بن عبد الجليل، 1995.

55 – «مَعْلمة الملْحون، مائة قصيدة وقصيدة في مائة غانية وغانية»، تصنيف محمد الفاسي، 1997.

56 – «رحلة ابن بطوطة»، خمسة أجزاء، تحقيق عبد الهادي التازي، 1997.

57 – «كنّاش الحائك»، تحقيق مالك بنّونة، مراجعة وتقديم عباس الجراري، 1999.

58 – «الأناشيد الوطنية المغربية ودورها في حركة التحرير»، تحقيق عبد العزيز بن عبد الجليل، 2005.

59 – «مذكرات مهندس الماء في القرن العشرين»، تأليف روبير امبروگْجي، 2006.

60 – «حكايات في الماء»، تأليف روبير امبروگْجي، 2006.

61 – «الأطلنتيد : زيارة جديدة في ضوء سنة 2000»، تأليف روبير امبروگْجي، 2006.

62 – «العَطاء العربي لحضارة الماء والنهضة الأوروبية»، تأليف روبير امبروگْجي، 2006.

63 – «مرشد مُهندس الماء»، تأليف روبير امبروگْجي، 2006.

64 – «موسوعة الملحون»، ديوان الشيخ عبد العزيز المغراوي، 2008.

65 – «موسوعة الملحون»، ديوان الشيخ الجيلالي امْتيرد، 2008.

66 – «موسوعة الملحون»، ديوان الشيخ محمد بن علي ولد أرْزينْ، 2009.

67 – «مساجد فاس وشمال المغرب»، تأليف ماصلو 1937، أُعيد طبعه طبق الأصل.

68 – «موسوعة الملحون»، ديوان الشيخ عبد القادر العلمي، 2009.

69 – «موسوعة الملحون»، ديوان الشيخ التهامي المدغري، 2010.

70 – «موسوعة الملحون»، ديوان الشيخ أحمد الگندوز، 2011.

71 – «متن المثَل المغربي الدارج»، جمع وضبط وتحقيق الجمعية المغربية للتراث اللّغوي، 2011.

72 – «أغاني السقا ومغاني الموسيقا أو الارتقا إلى علوم الموسيقا»، للشيخ إبراهيم التادلي، تحقيق ودراسة عبد العزيز بن عبد الجليل، 2011.

73 – «النوبات الأندلسية المدونة بالكتابة الموسيقية»،(الجزء الخامس : نوبات الماية)، إنجاز يونس الشامي، 2011.

74 – «موسوعة الملحون»، ديوان الشيخ أحمد الغرابلي، 2012.

75 – «موسوعة الملحون»، ديوان الشيخ إدريس بن علي السناني، 2013.

76 – «موسوعة الملحون»، ديوان السلطان مولاي عبد الحفيظ، 2014.

III – سلسلة «تاريخ المغرب» :

77 – «الإلمام»، تأليف محمد التازي سعود، طبع سنة 2006، وهو مدخل لتاريخ شمال أفريقيا القديم.

78 – «سلا ورباط الفتح، أسطولهما وقرصنتهما الجهادية»، تأليف جعفر بن أحمد الناصري وتحقيق أحمد بن جعفر الناصري، 6 أجزاء، 2006.

79 – «تاريخ شمال أفريقيا القديم»، تأليف اصْطيفان اگْصيل، ترجمه إلى العربية محمد التازي سعود في 8 أجزاء، 2007.

80 – «المغرب العتيق»، تأليف جيروم كَرْكوپينو، ترجمه إلى العربية محمد التازي سعود، جزء واحد، 2008.

81 – «العرائش في تاريخ المغرب قبل عهد الحماية : جوانب من الحياة السياسية والاقتصادية والعمرانية»، تأليف إدريس شهبون، 2014.

IV – سلسلة «المعاجم» :

82 – «المعجم العربي – الأمازيغي» الجزء الأول، تأليف محمد شفيق، 1990.

83 – «المعجم العربي – الأمازيغي» الجزء الثاني، تأليف محمد شفيق، 1996.

84 – «الدارجة المغربية مجال تَوارد بين الأمازيغية والعربية» تأليف محمد شفيق، 1999.

85 – «المعجم العربي – الأمازيغي» الجزء الثالث، تأليف محمد شفيق، سنة 2000.

V – سلسلة «الندوات والمحاضرات» :

86 – «فلسفة التشريع الإسلامي» الندوة الأولى للجنة القِيَم الروحية والفكرية، 1987.

87 – «وقائع الجلسات العمومية الرسمية بمناسبة استقبال الأعضاء الجدد»، دجنبر 1987 (من 1401هـ/1980 إلى 1986/1407).

88 – محاضرات الأكاديمية.

89 – «الحرف العربي والتكنولوجيا»، الندوة الأولى للجنة اللغة العربية، الرباط، فبراير 1988/1408.

90 – «الشريعة والفقه والقانون»، الندوة الثانية للجنة القيم الروحية والفكرية 1409/1989.

91 – «أسس العلاقات الدولية في الإسلام»، الندوة الثالثة للجنة القيم الروحية والفكرية 1409/1989.

92 – «نظام الحقوق في الإسلام»، الندوة الرابعة للجنة القيم الروحية والفكرية،1410 /1990.

93 – «الثقافة الإسلامية والثقافة الغربية : الأخذ والعطاء»، الندوة الخامسة للجنة القيم الروحية والفكرية، مكناس، 1412/1991.

94 – «قضايا استعمال اللغة العربية»، (الندوة الأولى)، الرباط، 1414/1993.

95 – «المغرب في الدراسات الاستشراقية»، الندوة السادسة للجنة القيم الروحية والفكرية، مراكش، 1413/1993.

96 – «الترجمة العلمية»، الندوة الثالثة للجنة اللغة العربية، طنجة، 1995.

97 – «مستقبل الهُوية المغربية أمام التحديات المعاصرة»، الندوة السابعة للجنة القيم الروحية والفكرية، تطوان، 1417/1997.

98 – «هجرة المغاربة إلى الخارج»، الناظور، 1419/1999.

99 – «الموريسكيّون في المغرب»، الندوة الثانية، شفشاون، 1421/2000.

100 – «الأمثال العامّية في المغرب، تدوينها وتوظيفها العلمي والبيداغوجي»، الرباط، دجنبر 2001.

101 – «ثقافة الصحراء : مقوّماتها المغربية وخصوصياتها»، الرباط، مارس 2002.

102 – «التطرف ومظاهره في المجتمع المغربي»، الرباط، مايو 2004.

103 – «الوجود البرتغالي في المغرب وآثاره»، آسفي أكتوبر 2004.

104 – «قضايا استعمال اللغة العربية في المغرب»، (الندوة الثانية) فاس، مايو 2005.

105 – «الحكاية الشعبية في التراث المغربي»، الرباط، شتنبر 2005.

106 – «الوطن والمُواطنة وآفاق التنمية البشَرية»، الرباط، يونيو 2006.

107 – «المغرب في فكر ابن خلدون»، فاس، مارس 2007.

108 – «العادات والتقاليد في المجتمع المغربي»، مراكش، نونبر 2007.

109 – «فاس في تاريخ المغرب»، طُبع في مجلّدين، (القسم الأول والقسم الثاني)، فاس، دجنبر 2008.

110 – «اللغة العربية في الخطاب التشريعي والإداري والإعلامي بالمغرب»، الرباط، أكتوبر 2010.

111 – «الهوية المغربية في ضوء محدداتها الدستورية»، الرباط، أكتوبر 2012.

112 – «تخليق الحياة العامة في المغرب»، الرباط، نونبر 2013.

VI – سلسلة مجلة «الأكاديمية» :

113 – «العدد الافتتاحي»، وفيه سرد لوقائع افتتاح جلالة الملك الحسن الثاني للأكاديمية يوم الإثنين 5 جمادى الثانية عام 1400هـ، الموافق 21 أبريل 1980.

114 – «الأكاديمية» العدد الأول، فبراير 1984.

115 – «الأكاديمية» العدد الثاني، فبراير 1985 .

116 – «الأكاديمية» العدد الثالث، نونبر 1986.

117 – «الأكاديمية» العدد الرابع، نونبر 1987.

118 – «الأكاديمية» العدد الخامس، دجنبر 1988.

119 – «الأكاديمية» العدد السادس، دجنبر 1989.

120 – «الأكاديمية» العدد السابع، دجنبر 1990.

121 – «الأكاديمية» العدد الثامن، دجنبر 1991.

122 – «الأكاديمية» العدد التاسع، دجنبر 1992.

123 – «الأكاديمية» العدد العاشر، شتنبر 1993.

124 – «الأكاديمية» العدد 11، دجنبر 1994.

125 – «الأكاديمية» العدد 12، سنة 1995.

126 – «الأكاديمية» العدد 13، سنة 1996.

127 – «الأكاديمية» العدد 14، سنة 1997.

128 – «الأكاديمية» العدد 15، خاص بالموريسكيين في المغرب، سنة 1998.

129 – «الأكاديمية» العدد 16، سنة 1999.

130 – «الأكاديمية» العدد 17، سنة 2000.

131 – «الأكاديمية» العدد 18، سنة 2001.

132 – «الأكاديمية» العدد 19، سنة 2002.

133 – «الأكاديمية» العدد 20، سنة 2003.

134 – «الأكاديمية» العدد 21، سنة 2004.

135 – «الأكاديمية» العدد 22، سنة 2005.

136 – «الأكاديمية» العدد 23، سنة 2006.

137 – «الأكاديمية» العدد 24، سنة 2007.

138 – «الأكاديمية» العدد 25، سنة 2008.

139 – «الأكاديمية» العدد 26، سنة 2009.

140 – «دليل الأكاديمية وحصيلة أعمالها في ذكراها الثلاثين» (1400–1431هـ/ 1980–2010م).

141 – «الأكاديمية» العدد 27، سنة 2010.

142 – «الأكاديمية» العدد 28، سنة 2011.

143 – «الأكاديمية» العدد 29، سنة 2012.

144 – «الأكاديمية» العدد 30، سنة 2013.

الفهـــرس

أحاديث الخميس

يجتمع أعضاء الأكاديمية "المقيمون" يوم الخميس مرتين في الشهر، للاستماع إلى حديث أحد زملائهم في موضوع من اختياره تليه مناقشة عامّة. وقد صدرت بعض هذه الأحاديث متفرقة في مجلة الأكاديمية، وبقي منها ما ننشره اليوم، وما نحن عازمون على نشره في الأعداد القادمة من المجلة بحول الله.

مدى أهمية النقد الذاتي
والحاجة إليه

عبّاس الجراري

الموضوع الذي يسعدني أن أعرضه يتعلّق بظاهرة وبمظهر سلوكي للأسف الشديد أننا نفتقده، على الرغم من أهميته، ذلكم هو النقد الذاتي، ونظراً لسعة الموضوع فسوف أكتفي ببعض الإشارات التي من شأنها أن تتيح النقاش في بعض القضايا التي سأثيرها.

كما لا يخفى، فالنقد من حيث هو : الحكم على الشيء سواء بالإيجاب أو بالسلب، قد يكون نقداً فكرياً، علمياً، أدبياً، مادياً ومنه النقد، أي نقد الدراهم ونقد الدنانير لمعرفة مدى جودتها ورداءتها في المفهوم العام للنقد. أما الذات فهي النفس، الكيان، هي الهوية، والمقصود فإن الإنسان سواء أكان فرداً أم مجتمعاً، فماذا نعني إذن بالنقد الذاتي ؟

النقد الذاتي نعني به أن يقوم الفرد أو الجماعة بالنظر في منجزاتها وفي سلوكها، وبرامجها، فيما يهمها ونتأمل ذلك كله، وإذا كان صحيحاً نقول إنه جيد وصحيح، وإذا كان سلبياً أو فاسداً وغير صالح نقول غير صالح كذلك.

فالنقد الذاتي هو محاسبة النفس ومراجعتها بهدف تصحيح الأخطاء واختيار السبيل الأقوم لتلافي هذه الأخطاء وعدم الوقوع فيها مرة أخرى، ولكن النقد الذاتي لا يعني أمرين اثنين كثيراً ما نقع فيهما، هما :

أ. لا يعني تمجيد الذات وتضخيمها : فقد ابتلينا بتمجيد ذاتنا، من حيث إعجابنا بالنفس وبمنجزاتنا، هذا الغرور المتفشي في مجتمعاتنا العربية والإسلامية وربما المنطبق على جميع المجتمعات المتخلفة أو التي هي في طريق النمو، ونحن بكل أسف غارقون فيه سواء كأفراد أو كمجتمع.

ب. الجانب الآخر المرفوض : وهو ما أصبح يطلق عليه جلد الذات، فالناقد لا يرى إلا السلبيات التي يلح عليها ويبرزها ويضخمها.

لذا فجانب التمجيد وجانب المبالغة في إبراز السلبيات وذمّ الذات هما مرفوضان معاً.

يبقى سؤال جدير بالإلقاء وهو : لماذا في طبيعة مجتمعنا هذه الظواهر؟ أي تضخيم الذات وجلدها، وإذا كان المجال لا يسمح لمناقشة قضية الأنانية فنحن في مجتمعات تظن أنها وحدها في الوجود، تلغي غيرها من الوجود، تنظر إلى نفسها وكأنها وحدها في الكون وهي التي على صواب.

وربما يصل الأمر إلى إلغاء البعد الآخر وهو البعد الميتافيزيقي، بعد الإيمان بالله. من هنا نقول إن طغيان الأنانية هي من الأسباب الرئيسة لعدم قبول النقد الذاتي.

- إن النقد الذاتي يحتاج إلى مؤهلات ومقومات، إلى إمكانات، في طليعتها: الوعي، وعي الإنسان بنفسه، ومحيطه ومعرفة مكانه في هذا المحيط، وما هي قيمته في هذا المحيط، وماذا يقدم لمجتمعه، وبماذا ينفعه هذا الوعي، ثم لابدّ أن تكون لممارسة النقد الذاتي «رؤية»، رؤية لواقعه، للمستقبل، ليضع يده على الأخطاء لتصحيحها ولمعرفة إلى أين نسير. والحديث عن «الرؤية» يقودنا للحديث عن «المعرفة» فهناك الكثير من الناس الذين يتحدثون عن شؤون الأمة وهم يجهلون كل شيء عنها، وهذا يلاحظ في الإعلام وفي عدد كبير من المجالات.

ومن المؤهلات الاعتراف بالخطأ التي هي قيمة كبرى من قيم الإنسان الواعي، الناضج والمعترِف بخطأه والذي لا يمكنه إلا أن يكون متواضعاً، التواضع حتى مع الله تعالى، ثم هناك مؤهل آخر وهو الشجاعة أو الجرأة لكي تقول كلمة الحق عن نفسك قبل أن تقولها عن الآخر.

هذه كلها مؤهلات يتساءل الإنسان هل هي متوافرة ؟ فعندما ننظر إلى واقعنا من زاوية النقد الذاتي، نلاحظ بعض الأشياء، فبالنسبة للحياة الخاصة، الحياة العادية نحن لا نعترف بالخطأ، نقيم اللوم على الآخر، فعندما نُسقط شيئا نقول سقط بنفسه، فسقوط العمارة لا نرجعه إلى الأسباب، بل هي سقطت، فارّين بذلك من مواجهة الواقع، فهي ظاهرة تكاد تكون عامة في المجتمعات العربية والإسلامية.

وإذا نظرنا إلى القضايا الكبرى في أمتنا الإسلامية نجد كثيراً من المشاكل لو واجهناها من زاوية النقد الذاتي معترفين بالخطأ، بشجاعة، فإنه كان بالإمكان تجاوزها. وخير مثال على ذلك مشاكل التعليم التي لا نريد مواجهتها، لهذا بقي سير التعليم متعثراً، لأنه ليست لنا الجرأة، ولا الشجاعة وربما حتى المعرفة الصحيحة لإصلاح الخطأ، ولو كنا واجهنا بصدق ورغبة في الإصلاح الجيد لكنا خرجنا من هذه الورطة.

ومن القضايا التي تواجه الأمة العربية الإسلامية والعالم كله قضية «الإرهاب». فمعظم الذين تحدّثوا عن الإرهاب بمن فيهم المغاربة عزوا هذه الآفة إلى الإسلام الذي هو دين السلام، والتعايش والمحبة، بينما يغفلون الأسباب الحقيقية التي ولدت الإرهاب كالفقر والبؤس والبطالة والأمية والجهل والمخدّرات.

هناك مشكل آخر يؤرق العرب والمسلمين هو «قضية فلسطين». فقد جمعتني مناسبة عامة مع وزراء وسفراء، فهل تتصورون كيف كان هؤلاء يحللون قضية فلسطين، لقد أرجعوا أسبابها إلى «تفوق العنصر اليهودي» وإلى «علمائهم الكبار» وإلى «أموالهم» و«ذكائهم الخارق» وإلى «توحدهم»، بينما تغافلوا عن أسباب كامنة في واقع العالم العربي والإسلامي الماثلة في «تمزق الأمة الإسلامية». فرغم مالنا وموقعنا فإننا ننظر إلى العدو بمنتهى الضعف والتخاذل، وهذا يؤكد عدم مواجهتنا للحقائق بجرأة ومعرفة.

والمشكل الآخر الذي أختتم به هذا الحديث هو قضية «الحوار»، نحن نتغنى بالحوار مع اليهود والنصارى الخ، ونقول بعد عقود من هذا الحوار إنه بدون جدوى، ذلك أننا لم نفكر بأنه قبل محاورة اليهود والنصارى يجب محاورة أنفسنا، فالتمزّق بيننا والخلاف بين المذاهب وخاصة بين السنة والشيعة

بلغ أشده مما يسهم في تمزق الأمة، فكيف سيحترمنا الآخر؟ وكيف نتحاور مع الآخر ونحن نتغنى بالحوار والتعايش، والدين الإسلامي دين الحوار؟

فماذا ينقصنا أمام هذا ؟ بطبيعة الحال تلك المؤهلات كلها التي تحدثنا عنها وفي مقدمتها الجرأة والشجاعة.

فعندما أتأمل في هذا الواقع الأليم الذي يتخبّط فيه العرب والمسلمون أضع على نفسي سؤالاً ويضعه كل فرد : أليس لدينا في تراثنا ثقافة النقد الذاتي؟ أليس لنا في ديننا ما يدعونا إلى نقد الذات ؟ فإذا رجعنا إلى القرآن الكريم فإننا نجد موضوع «التوبة» وموضوع «الاستغفار من الذنوب»، ويعني ذلك أن يعترف الإنسان بذنوبه وأخطائه ويطلب من الله أن يعفو عنه، وعندما نتعمّق في الآيات الكريمة المتحدّثة عن هذا الموضوع نجدها تتجاوز قضية الاعتراف بالخطأ إلى شيء آخر إيجابي كما نجد في الآية الكريمة : ﴿إلاَّ مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلاً صَالِحاً﴾، (الفرقان، 70)، أي الإنسان الذي يعترف بالخطأ ويقدم عملا إيجابيا، بإصلاح أخطائه، وقضية الإصرار على الخطأ هي أيضا يدينها الإسلام، يقول تعالى: ﴿ وَالذينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً أو ظَلَمُوا أنفُسَهُمْ ذَكَرُوا الله فاستَغفَرُوا لِذُنوبِهِمْ وَمَنْ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ إلاَّ اللهُ وَلَمْ يُصِرُّوا عَلَى مَا فَعَلُوا وهُمْ يَعْلَمُونَ﴾، (آل عمران، 135)، إلاَّ أننا نرتكب الخطأ ونعود إليه، إذن فثقافة الاعتراف وثقافة تصحيح المسير والنقد الذاتي ومراجعة النفس بكل أسف غير موجودة، وهذا يعطيه القرآن أهمية كبرى، تذكروا قصة يونس عليه السلام وهو في بطن الحوت وهو يُعاني ظُلُمات ثلاث : ظلمات البحر وظلمات الليل وظلمات بطن الحوت، فتوجّه إلى الله سبحانه قائلاً: ﴿لاَ إلٰه إَلاَّ أَنتَ سُبْحانَكَ إِنِّي كُنْتُ من الظَّالِمينَ﴾، (الأنبياء، 87)، أي ظالم لنفسه وظالمٌ حتى في حق الله تعالى لأنه ظن أنه لا يقدر عليه.

هذا يدل على أن ثقافتنا مفروض فيها أن تكون قائمة على النقد الذاتي وأن نراجع باستمرار أخطاءنا ونصححها، ولكننا على العكس من ذلك نراكم الأخطاء، ولهذا فالمسألة في غاية الأهمية، والخطر ليس فقط بالنسبة للمغرب ولكنه بالنسبة للأمة العربية الإسلامية التي تدفن رأسها في الرمال كالنعامة لا تريد أن ترى نفسها على حقيقتها.

وأنا آسف إذا كنت قد قدّمت هذه النقط بشيء من العجالة ولكني أعرف أنها كلها قابلة للنقاش ولتبادل الرأي.

واقع المغرب الاجتماعي في عهد ما قبل الاستقلال من خلال كتاب «النقد الذاتي»

محمد الكتاني

- 1 -

قلما يهتم المعنيون بنقد أوضاع المجتمع المغربي وما يعانيه من أسباب التخلف، بالبحث عن أسبابها الوراثية وتراكماتها التاريخية، هذه التراكمات التي لا يمكن التخلص منها إلا خلال عقود من السنين، وبفعل سياسات إصلاحية منهجية وشاملة.

وفي هذا السياق أرى من المناسب أن أعرض تحليل أحد المفكرين المغاربة لواقع المغرب خلال عهد ما قبل الاستقلال، لمعرفة ما ظل ينتقل من تلك الاختلالات والتناقضات وعقابيل التخلف عبر الأجيال إلى اليوم. والتي ما تزال تتطلب تكثيف الجهود للقضاء عليها.

ومن المعلوم أن المرحوم علال الفاسي كان قد كتب في نهاية أربعينات القرن الماضي مقالات نقدية إصلاحية، ضمنها كتابه المعروف «النقد الذاتي» وأدار تلك المقالات على محورين.

– الأول عن المسائل المنهجية والأفكار المرجعية لفكره النقدي. وهو ما تناوله في بابين، هما باب مسائل الفكر وباب التفكير بالمثال.

– المحور الثاني حول واقع المجتمع المغربي، الذي كان يومئذ غارقا في التخلف والانحطاط، وهو ما تناوله في بابي الفكر الاقتصادي والفكر الاجتماعي. ولما كنت قد تناولت في الحديث السابق الذي ألقيته ضمن أحاديث الخميس المحور الأول فقط، فإني أتناول في حديث اليوم المحور الثاني، الذي جعلته بعنوان (الواقع الاجتماعي للمغرب في عهد ما قبل الاستقلال).(1)

لقد شرع علال الفاسي في تحرير مقالاته النقدية في أواخر الأربعينات من القرن الماضي، والمغرب يخوض آخر أشواط معركة التحرير واسترجاع الاستقلال. فهل تأخر هذا النقد أم جاء في إبانه ؟

لاشك في أن المرحلة الحاسمة التي كان يخوضها الشعب المغربي كانت تقتضي من قادتها التفكير يومئذ في رسم معالم المستقبل، بالنسبة لمجتمع مايزال يعاني كل أشكال الفقر والتخلف. فكان الانكباب على دراسة هذه الأحوال ووضع أسس السياسة الإصلاحية والتنموية للنهوض بالمجتمع في مقدمة مطالب المرحلة التاريخية. ومن ثم يحدثنا المؤلف أنه ما كتب فصلا من فصول كتابه إلا تقصى الأفكار والأبحاث والآراء المتعلقة بموضوعه، ما كان منها مكتوبا باللغة العربية أو بالفرنسية، أو مترجما إلى اللغة الفرنسية من مختلف اللغات. وهذا ما

يفسر وجود الكثير من النقول عن المفكرين الغربيين، لكن بدون ذكر مراجعها، وأنه لم يكتف بذلك، وإنما كان يعرض تلك الأفكار على محك تجاربه في الكفاح الوطني، هذه التجارب التي تمخضت عن معايشته لفئات من الشعب، ولا سيما المناضلين السياسيين والإصلاحيين على امتداد ربع قرن[2].

فالنقد الذاتي «كما كان يتصوره يتطلب «الزمن» الكافي لإنضاج الأفكار وتحري الحقائق، ومعايشة الواقع الاجتماعي، في كل مستوياته وبيئاته.

لقد كان الناقد يدرك بكل عمق أن التحرير السياسي المنشود قد لا يعني بالنسبة للمغرب شيئا إذا لم يتخلص المجتمع المغربي من الضعف البنيوي الذي يعطل قواه ويهدر طاقاته. كما كان على وعي تام بثقل المسؤولية في ممارسة هذا النقد، وما قد ينجم عنها من ردود أفعال عنيفة، من جانب الفئات الاجتماعية التي يمسها. ولذلك قال في أحد فصول الكتاب : «إنه لا يكفي أن ندعو للإصلاح وننادي به، ونبحث عن وسائله، لكن يجب أن نحدد بتدقيق أدواءنا وأسبابها لنستطيع أن نتلمّس لها ضروب العلاج. كما يجب أن يكون لنا من الشجاعة والجرأة ما نقبل به الاعتراف بعيوبنا على الأقل مع أنفسنا»[3].

ونتساءل في البداية : ما التشخيص الذي قدمه علال الفاسي لواقع المجتمع المغربي ؟

لقد أعلن الكاتب يومئذ أن المجتمع المغربي هو مجتمع منحط. وأن هذا أمر لا شك فيه، وأن المسؤولية عن هذا الانحطاط تقع بالدرجة الأولى على الاستبداد في الحكم، وعلى التحريف الذي كان قد طال الإسلام، منذ أمد بعيد، فأصبح مطية لإرضاء الحكام والمتسلطين السياسيين والروحيين والماديين[4].

ومن المعلوم أن الفصل بين ما هو سياسي وإداري، وبين ما هو اجتماعي واقتصادي، أو بين ما هو ثقافي وحضاري، وبين ما هو ظواهر اجتماعية محلية أو جهوية غير ممكن في نظر عالم الاجتماع أو المؤرخ، ولكن تصنيفي لهذه الظواهر المتشابكة في هذه المقاربة هو إجراء منهجي لا محيد عنه. برغم تأكيدها أنها غير قابلة لتحليلها بدون الرجوع إلى تفاعلها مع غيرها.

ولما كان من غير الممكن عرض كل الأفكار النقدية الواردة في الكتاب بالتفصيل الذي يقتضيه توضيحها والتمثيل لها، من واقع المجتمع المغربي، في الفترة التي يتحدث عنها المؤلف، فإننا استخلصنا من عموم المسائل التي تعرض لها أربع مسائل رئيسة : وهي التفكك الوطني، والفساد الإداري والظلم الاجتماعي، وانعدام الوعي بالعلل المزمنة للتخلف والفقر والجمود. وهي الأسباب الكبرى التي يعتبرها الكاتب أمراضاً موروثة، عملت على تآكل طاقات المغرب واستنزاف قواه، حتى غدا لقمة سائغة أمام أطماع الاستعمار. وبالتالي سهلت الوقوع تحت هيمنته. فالتفكك الوطني يعود إلى الاستبداد في الحكم وتكريسه للواقع القبلي، والصراع بين الفئات الاجتماعية. والفساد الإداري يعود إلى اعتبار وظائف الدولة مصدرا للثراء لا غير. والظلم الاجتماعي يعود إلى الأوضاع المزرية لسواد الأمة. وفي مقدمتها وضعية المرأة. وانعدام الوعي بالعلل المزمنة يرجع إلى شيوع الجمود في الفكر الديني.

- 2 -

فيما يتعلق بالظاهرة الأولى يذكر المؤلف بأن الشعب المغربي صنعه تاريخ عريق، جمع عدة أعراق وأجناس، تماسكت فيما بينها منذ عصور ما قبل الفتح

الإسلامي، وخلال عصور ما بعده. وأن هذه العناصر من البربر والعرب واليهود والأفارقة تآلفت فيما بينها لوحدة أصولها السامية، أو للتعايش طويل الأمد، الذي صهرها في بوتقة شعب واحد أو قومية مغربية. وقد أعانت وحدة الدين معظم هذه العناصر على التوحد والتلاحم، ولا سيما في الفترات التي كانت تشعر فيها بخطر الغزو الأجنبي على حوزة وطنها.

بيد أن إعطاء الاعتبار لوحدة العقيدة بالقدر الذي يتجاهل الواقع الموضوعي القبلي، الذي استغلته الدول المتتابعة، التي قام معظمها على أساس قبلي، ظل يخفي في الواقع تفككا ظل ملازما لتاريخ المغرب، إما بسبب العزلة التي كانت تعيشها القبائل، بعيداً عن الحواضر، وإما بسبب العصبية القبلية، التي أذكتها سياسة «المخزن» أو التنافس على السلطة. وإما بسبب استمرار التفاوت الصارخ بين ساكنتي العالم القروي، والعالم الحضري.

فالصراع بين القبائل المغربية حول أراضي الرعي لم تتوقف عبر العصور. فكان المستغلون يستفردون بالسلطة، ويسخرون المغلوبين لمصالح الفئات الحاكمة والأعيان. أما في المدن فكانت فكرة سيادة الأشراف والأسر الحاكمة وذوي النفوذ الروحي، من العلماءِ وشيوخ الزوايا هي مرجع النظام التراتبي لفئات المجتمع.

ولذلك ركز المفكر المغربي نقده على هذه الظاهرة الاجتماعية الفئوية، التي ظلت متحكمة في مجمل تاريخنا الوطني، وعلى أثرها العميق في تكريس دواعي التفكك والاستبداد وتسخير الجماهير باسم الدين، وإغراقها في الجبرية والعبودية، واقفا على بعض العوامل الرئيسية في هذا التفكك، وفي مقدمتها انعدام الوحدة اللسانية. فالأمازيغية ظلت لغة ساكنة الأقاليم الجبلية في الريف

والأطلس والسهول الممتدة منها إلى الساحل. بينما ظلت العربية لغة طبقة معينة تتسع أو تضيق في الحواضر، وبين النخب الثقافية والعلمية المنفتحة على التراث العربي والإسلامي الوافد من المشرق.

ويقر المفكر المغربي بأنه، بالرغم مما كان للغة العربية من حضور ثقافي واجتماعي بالمغرب، باعتبارها لغة الدولة المغربية ولغة الإسلام، ولغة التداول والمعاملات، فإن معظم القبائل المغربية ظلت متمسكة بلغتها الأمازيغية.(5) يضاف إلى ذلك استغلال الاستعمار لهذه التعددية اللسانية القائمة. وبالرغم مما قد يقال بأن وجود لهجات متعددة في أمة لا يضر بوحدتها، كما هو الشأن في بعض البلدان الأوروبية، فإن وحدة اللغة تظل في مقدمة مقومات الوحدة والتلاحم، يضاف إلى ذلك شيوع اللغات الأجنبية الآخذة في الانتشار بفعل خضوع المغرب لاسبانيا في شماله، ولفرنسا في جنوبه، وهو ما يجعل من الفرنسية والاسبانية لغتين تتجاذبان النخب المثقفة وتجعلان من التعدد اللغوي ظاهرة خطيرة على وحدة المجتمع المغربي، إذا لم تعالج بما يقتضيه الأمر من حكمة وغيرة على وحدة الأمة.

ومن عوامل التفكك التي أبرزها المفكر أيضا، بقاء الأوساط القبلية في المغرب، على امتداد العصور، تعيش على أعرافها وتقاليدها البربرية، بعيدة عن تطبيق الشريعة الإسلامية، إذ لم يهتم السلاطين في الدول المتعاقبة بإخضاع القبائل إلا لأداء (النّائبة) أو الضريبة. دون تفكير في إدماجها في العمل بالشريعة الإسلامية، وهو أمر خطير، ولا سيما فيما ينعكس من تلك الأعراف على نظام الأسرة في الوسط القبلي بالمغرب.(6)

وهناك عامل تاريخي كان له أثره في تكريس الروح القبلية، وهو هجرة العرب الهلاليين وأضرابهم إلى المغرب، في أواخر القرن السادس الهجري(7). فقد قوى وجود العشائر المتنقلة، التي ساعد أسلوب حياتها على ترسيخ النزعة القبلية بصفة أثرت على استقرار الحياة السياسية، فأصبحت عاملا من عوامل الاضطرابات الاجتماعية الناجمة عن تأييدها لبعض الدول أو في التألب عليها، علاوة على ما أحدثته هجرتها المفاجئة من انقلاب في الحياة الاقتصادية، وتقوية النظام الفلاحي العسكري على النظام الصناعي الحضري.

وبالرجوع إلى القوى الرئيسية في تحريك المجتمع المغربي التقليدي، وهي النخب العلمية والعائلية، والجماعات الحرفية والتجارية في المدن، والمزارعون في البوادي، ومريدو الزوايا، فإن (المخزن) ظل يرى أن التفريق بين هذه العناصر وضرب بعضها ببعض، هو مصدر قوته، بينما كانت مصلحة البلاد تقتضي صهر هذه العناصر كلها ضمن قوة واحدة(8).

وعندما ينظر المؤلف في الوضعية السياسية والإدارية، التي كان يرزح المغرب تحت وطأتها في ظل الحماية الفرنسية والإسبانية، متحاشيا نقد سياستهما الاستعمارية، لأنه سبق أن أوضح أن نقده يتجه أساسا إلى الأوضاع الموروثة عن ماض بعيد، والتي يجب الاعتراف بأنها من تراكمات عهود الاستبداد والفوضى في الحكم، عندما ينظر في هذه الأوضاع يميز بين ثلاثة أصناف من التدبير الإداري منها :

1. صنف ورثه المغرب من العهود السابقة للحماية، والتي كانت تعتبر الإدارة وسيلة للارتزاق والاستغلال ليس إلا.

2. صنف آخر حملته الإدارة الأجنبية معها، وهو ما ورثته فرنسا وإسبانيا من عصور الظلام، فحملت عدواها إلى الإدارة المغربية.

3. صنف ثالث راجع إلى السياسة الاستعمارية التي اعتمدت أشخاصا وموظفين ممالئين لها مساعدين على تحقيق استغلالها.

أما بالنسبة للنظام السياسي فإن علال الفاسي يقول إنه مسألة غير مطروحة ما دام وجود العرش يعد أحد ثوابت التاريخ الوطني، الذي يقوم عليه هذا النظام بالمغرب. وكل ما يحتاج إليه هو إخراج هذا النظام من إطاره العتيق إلى نظام ملكية دستورية، تمكن الأمة من ممارسة حقوقها السياسية وحرياتها العامة، وإشراكها في الحكم عن طريق تمثيلها في المؤسسات وعلى رأسها البرلمان.

ومن الطبيعي ألا يتحقق ذلك عن طريق أحزاب تبلور تطلعات الشعب ورغباته وتجسد إرادته، ويقول : «إن ما تمتاز به الحركة الوطنية المغربية كونها اتجهت من أول يوم لوضع برنامج مفصل لمطالبها، فمنذ الحركة المتعلقة بالسياسة البربرية، حدد وفد مدينة فاس مطالب الأمة فيما يتعلق بكثير من الجوانب التي تكتنف تلك السياسة، ثم سارت الحركة سيرها ونظمت كتلة العمل الوطني ووضعت (برامج الإصلاحات المغربية) الذي يعتبر مثالا للتقدمية في ذلك العهد. وحينما اعترض على هذا البرنامج بالدقة والشمول وضعت الحركة المطالب المستعجلة التي تتناول بالتحديد مسألة الحريات الديمقراطية والاجتماعية[9].

وينبه الكاتب إلى أن مرجع هذه الوضعية السياسية والإدارية المميزة بالفساد وانعدام روح المسؤولية، وعدم اعتبار المصلحة العامة هو أن النظام القائم مبني

على حكومتين يومئذ، حكومة نافذة تخضع للإدارة العامة للحماية، التي يرأسها المقيم العام للدولة الحامية، المفوض له أن يسير البلاد من قبل دولته، وحكومة صورية (مخزنية) قائمة بمقتضى مراعاة ما للسلطان، وهو رمز السيادة المغربية، من اختصاصات عليا في الإشراف على سير شؤون رعاياه.

ويقول في هذا السياق : «إن قضية الإدارة في المغرب، في دورها الحالي قضية كثيرة التعقيد، لأنها مبنية على أسس غير معقولة ولا مقبولة. وهي جزء من نظام قائم، لا يمكن أن تزول إلا بزواله، ومهما أصلح من جزئياته، فإنه لا يمكن أن يؤدي إلى النتيجة المطلوبة. ولكن هذا لا يمنعنا من دراسته وتجلية جوانب الضعف فيه، ومحاولة إصلاح ما يمكن إصلاحه من الجانب الخاص بالحكومة المغربية أو الراجع إليها.

إن اعتبار الوصول إلى السلطة بمثابة مطية أساسية للارتزاق، واكتساب الأموال والوصول إلى الثراء، فكرة توارثتها الأجيال عبر عدة قرون. فمن الطبيعي أن تظل تترسخ عبر عصور الانحطاط، حتى غدت وظائف الدولة كبيرها وصغيرها تباع وتشترى، باعتبارها مصدرا للثراء والاستغلال.

ومن الطبيعي أن تصبح مشكلة الإدارة في مقدمة المشاكل السياسية والاجتماعية، التي يجب أن تأخذ حظا كبيرا من تفكيرنا وتوجيهنا. وإذا كنا لا نستطيع لحد الآن أن نعمل في إصلاحها عملا سريعا، فإننا نقدر على كل حال أن نخفف من آثارها المعنوية في نفوس الناس. إننا نستطيع بطريق الدعاية والإقناع والتوجيه الصالح والتربية السلوكية أن نخلق الجو الأخلاقي، الذي يعتبر استغلال الجاه وانتهاز المناصب لاستبعاد الأمة، وإشاعة الفوضى في الدولة، سقوطا ينقص قيمة صاحبه في الاعتبار العام، وبذلك نُكوّن الروح الشعبية التي

تستنكر كل عمل ليس في صالح المجموع. إني ما أزال أكرر القول مدويا : إننا في حاجة إلى ثورة شاملة في الأفكار وفي الذهنيات، لأنه بدون هذا التحول الداخلي لا نستطيع أن نحسّن أحوالنا ونغيّر ما بأنفسنا. يجب أن نجعل من سلوكنا الشخصي في كل عمل نعالجه القدوة الصالحة، التي تعلم الأمة التجرد والإخلاص والبعد عن الشبهات. إن هذا القول ثقيل، لكنه الحق الذي يجب أن نصدع به، وحسبنا أن نوجهه لأنفسنا قبل غيرنا»[10].

- 3 -

أما الظلم الاجتماعي فنضع في إطاره كل ما كان سائداً من ظواهر الفقر والتخلف مما يعود بطبيعته إلى نظام الامتيازات وانعدام المساواة، فضلا عن غياب أي حقوق إنسانية أساسية، وما كان يساعد على هذه الأوضاع من جهل وأمية وعقلية خرافية وتواكلية، وتحريف للدين واستغلال للفئات المستضعفة. وإقصاء للمرأة حتى من حقوقها الشرعية، بالتمييز باسم الدين أو باسم الأعراف القبلية بين الجنسين، واعتبار الرجل صاحب الحق المطلق والسيد المطاع إن داخل الأسرة أو وسط المجتمع، وكلها ظواهر تراكمت عن انحطاط متوارث منذ قرون. ولذلك تساءل علال الفاسي : كيف يمكن أن نعالج ما أفسدته أجيال عديدة في المغرب ؟

إن الحلول التي تعرض عادة على الأمة سواء فيما نقرأ من صحف، أو فيما تدعو إليه من برامج لا تتجاوز في نظرنا الحقوق السطحية التي لا تقضي على جرثومة الأدواء، وهي في الحقيقة بمثابة المخدرات، التي تزيد في إعضال الداء في الوقت الذي تخفف فيه من حدته. إن ما اعتدنا سماعه في حل مشكلة الفقر هو الدعوة إلى الصدقة أو تنظيم الإحسان على أبعد تقدير. لكن ما قيمة

هذا العلاج بالنسبة إلى المرض ؟ إنه تهدئة وقتية، لا تتجاوز ما يحمله اسمها من معنى الإسعاف. «فإن المشاكل الاجتماعية آخذ بعضها برقاب بعض، وإنه إما أن يقضي عليها جميعا ويحتاط من أسباب العودة للوقوع فيها بعد ذهابها، أو تبقى قائمة لامناص من آلامها. فتقليل عدد المرضى بمعالجتهم لا يضمن لهم أنفسهم عدم الوقوع في المرض ثانية، فضلاً عن أنه لا يمنع من إصابة غيرهم بالداء. ولذلك فالوقاية العامة أفضل من المعالجة كما يعبر عن ذلك الأطباء، وتأسيس بعض المدارس لا يكفي لحل مشكلة الأمية في المجتمع، وهناءة طبقة ما لا تسد حاجة الطبقات الأخرى، والقضاء على الجهل والأمية تماما لا يكفي إذا لم تصحبه تربية عامة وتكييف ذهني وإعداد للحياة».[11]

وتعد الأمية والجهل اللذان كانا يعمان سواد المجتمع المغربي في الحواضر والبوادي في مقدمة عوامل تعطيل طاقاته، والعمل على شيوع الفقر المدقع بين أفراده. لقد ذكر علال الفاسي أن في المغرب يومئذ زهاء مليونين ونصف المليون طفل من أبناء المغاربة ذكوراً وإناثاً ممن هم في سن التمدرس، لكن لا يوجد منهم داخل المدرسة أكثر من مئة وخمسين ألف تلميذ وتلميذة، أي ما لا يزيد عن سبعة في المائة من الأطفال، أما بالنسبة للبالغين فإن الأمية هي الصفة الغالبة، وأن هذه الوضعية المزرية هي التي حركت رجال الحركة الوطنية الأوائل إلى نشر المدارس الحرة والدعوة إلى التعليم.[12]

ولم يغفل الباحث ذكر تفشي العاهات والأمراض في الوسط الاجتماعي، من صمم وعمى وكُساح وجنون وتخلف عقلي، وما كان يترتب عليها من تسول وبطالة طبيعية نتيجة الأمراض الوراثية والمعدية والحروب والفتن الداخلية.[13]

وقد احتلت وضعية المرأة في هذا المجتمع المتخلف مكانة خاصة من تفكير الأستاذ علال الفاسي واهتماماته، في إطار عام من وضعية العائلة المغربية

وما كانت تعرفه من تعدد الزوجات، وخضوع المرأة لتقاليد جائرة، منها ما هو عرفي ومنها ما هو ديني، بما في ذلك مسألة الحجاب والطلاق والحقوق المدنية للمرأة.

وقد لاحظ الباحث في البداية أن الأسرة المغربية ما تزال خاضعة لعدة عوامل متناقضة بسبب تناقض النظام الاجتماعي العام، واختلاف هذا التناقض بين الحواضر والبوادي. ففي البوادي البربرية تتسع العائلة لتشمل عدداً كبيرا من الأفراد، حتى تتحول الأسرة بذلك إلى عشيرة. فيما تضيق العائلة في الحواضر فلا تتعدى الأبناء والوالدين. وأحيانا تظل سلطة الأب والأخ هي المتحكمة في المرأة، حتى وإن كانت متزوجة، بينما تظل سلطة الزوج في جهات أخرى هي السائدة. وفي العديد من القبائل تباع المرأة وتشترى، وتورث ولا ترث، بينما تحظى في جهات أخرى بالكثير من الاحترام والمحبة، وذلك تبعا لسيادة العرف القبلي أو القيم الإسلامية.

وبالنظر إلى ما يترتب على العلاقة العائلية في حالات الانحلال، كالطلاق والوفاة والتعدد والإرث والترمل والتحجير، فإن وضعية المرأة تعد مؤثرة في تكييف هذه الأحداث، حيث يقول في سياق نقد أوضاع المرأة المغربية :

«ومن المؤسف أننا إذا عاودنا النظر اليوم إلى قسم مهم من بلادنا نجده ما يزال يتبع هذه العادات الجاهلية وأمثالها، فالمرأة فيما يسمونه بالمناطق العرفية ليست لها أدنى حرمة ولا كرامة. إنها كأختها في الجاهلية تباع وتشترى، ولا يعتد بها إلا في المتاع والزينة، وتعضل ويضيق عليها، حتى تفدي نفسها، وتفرض عليها الخدمات الشاقة التي لا يقوم بها الرجال فضلا عن النساء، وترغم على كثير من العادات ولو أبت هي، وتحرم من حقها في الميراث وفي حضانة الأبناء، وغير

ذلك من الأمور التي تفوق كل ما يتصوره العقل من وحشية وجهل، ولقد أتيح لي أن أقارن بين الأعراف المغربية وبين أعراف القبائل البدائية في افريقية الاستوائية فإذا هي متساوية في الفظاعة وإن كانت تزيد وتنقص بحسب نواحيها».[14]

كل هذا والمغرب بلاد إسلام، ومن الأوطان المشهورة بالتمسك بالدين، والعمل على بقاء أحكامه. وإذا كان للسياسة دخل في استمرار هذه الحال فإن لنا ولأسلافنا حظا في المسؤولية، حيث إننا لا نهتم بتنوير عقول أهل القرى وتربيتهم، فكانت الدراسة والتهذيب مقصورين على المدن، وعلى بعض المراكز الارستقراطية في الأوساط القبلية. وأنا لا أشك في أن ذوي السياسة من حكامنا ورؤسائنا كانوا يتآمرون على ذلك، حبا في إخضاع هذا الشعب لأهوائهم وإبقائه أداة سهلة الاستعمال. وهكذا أبقوا الأمة في عماية الجاهلية، مكتفين بإيمانها العميق، متجاهلين أن الدين ليس اعتقادا فقط، ولا قولا فحسب، ولكنه إلى ذلك إذعان وخضوع بالجوارح والأركان. ولقد حمل ملوكنا ورؤساؤنا الحملات العسكرية على مختلف القبائل لإخضاعها لأداء (النائبة) والاستسلام لتنفيذ الأوامر المخزنية أو السلطانية، ولكنهم لم يهتموا قط بأن يحدثوا ثورة في هذه العادات الجاهلية وإصلاح أحوالها.[15]

ووقف الباحث على مسألة (التعدد) للزوجات وأسهب في تعليل تقنين الشريعة له وتحريمه عند خشية الظلم. وقال إن هذه الأحكام الإسلامية صريحة الدلالة ومجمع عليها من طرف المذاهب الإسلامية كلها، وهي منع التعدد مطلقا عند الخوف من الظلم، وإباحته، عند تيقن العدل. لكن الذي مضى عليه عمل المسلمين هو ترك هذا الأمر لوجدان الرجل، الذي يحكم على نفسه، هل يقرر أن يعدل أو لا، وذلك هو الأصل في تطبيق الشرائع كلها، لأن الدين يتوجه قبل كل شيء للأفراد وضمائرهم. لكن التجربة التي لاحظناها طول التاريخ الإسلامي

تدل على أنه باستثناء العصور الأولى فإن أغلبية المسلمين استعملوا التعدد في غير موضعه الشرعي. ولكي لا نطيل بالإشارة للأحداث التاريخية التي نتجت عن تعدد الزوجات يمكننا أن نكتفي بتوجيه نظر إخواننا لما هو واقع في العالم الإسلامي كله اليوم، وفي المغرب بالخصوص، من استهتار بشؤون العائلة، ومن حوادث مخربة لها، لم يكن مصدرها غير العبث باستعمال الرجال لفكرة التعدد، فكم عائلات هدمت، وكم ورثة حرموا وكم أولاد منعوا من عطف آبائهم مراعاة للزوجة الثانية، وكم حوادث قتل وتسميم وقعت، وكم أنواع من الزور ارتكبت لتغلب فئة من الأبناء على إخوانهم، وكم من أولاد تربوا خارج ديار آبائهم.(16)

وينتقل الباحث من أوضاع الأسرة ووضعية المرأة داخلها بصفة خاصة إلى وضعية الطفولة، ولا سيما اليتامى الذين يفقدون معيلهم بسبب وفاة الأب.

ويقول : «معضلة اليتامى تواجه على نوعين مختلفين : الأول ما يرجع لليتامى الذين يتركهم والدهم أغنياء، لهم من الثروة ما يكفي لتربيتهم وتعليمهم، والقيام بشؤونهم إلى اليوم الذي يصبحون فيه أشداء قادرين على العمل لأنفسهم وضمان مستقبلهم. وهؤلاء محتاجون إلى عناية كبيرة لحمايتهم من عبث الذين يتهافتون على أموالهم تهافت الذباب. وكلنا يعلم ما يؤول إليه أمر الذين نسميهم بـــ«المحاجير»، فإن الأوصياء والمقدمين عليهم يعبثون في الغالب بما آتاهم الله، ويبذلون كل المجهودات للاستغناء على حسابهم وتركهم عالة يتكففون الناس، فكم من بيوت خربت، وعائلات انتهت بالتفرق والاضمحلال، من جراء أن الذين يتولون أمرها لا يعبأون بغير الاستغلال والابتزاز. وكلنا يعلم ما يجر إليه تآمر هؤلاء ودسهم من عبث العدول (الموثقين) وارتشاء القضاة وضغط القواد والمراقبين، إلى غير ذلك من خراب الذمم العامة في البلاد وائتلافها من أجل السيطرة على أموال لا حفيظ لها ولا رقيب إلا الذين هم لصوصها».(17)

إن معضلة المحاجير من أشد المشاكل الاجتماعية في بلادنا، لأن أحوالها تعبث بآلاف الأطفال وتقضي على مستقبلهم، وتحول بينهم وبين التربية الصحيحة، التي تجعلهم قادرين على الخوض في معترك الحياة، زيادة على أنها تحرمهم من ثروثهم، التي يمكن أن تكون لهم عدة وخميرة يعتمدون عليها، ولذلك يجب الاهتمام بها وإعادة النظر في الأنظمة الأجنبية في هذا الباب.[18]

وبصفة عامة يلاحظ الناقد أن الكثير من أبناء الشعب يموتون بالجوع والعرى، ويتسكعون في الطرقات إن هم عاشوا، وينشأون دون معرفة ولا تهذيب، مع أن فيهم من خزائن الحكمة ومعادن الذكاء ما الأمة في حاجة كبيرة إليه. وإن المسؤولية لتقع على الأمة جمعاء بسبب تقصيرهم في حق هؤلاء المحرومين من عطف الأبوة وحنان الأمومة وهناءة البيت وطمأنينة العائلة، فعلى الأمة أن تتحرر من أسباب العجز لتقوم بواجبها نحو نفسها ونحو أبنائها المنكوبين.

- 4 -

أما انعدام الوعي بالتخلف الاجتماعي وأسبابه فراجع إلى عصور خلت فقد خلالها المغاربة حاسة النقد والإنكار. فأصبحوا يستصعبون وجودها عند البعض منا، بدليل التقزز الذي نحس به عندما يوجه إلينا أحد نقداً ما، أو الامتعاض الذي نشعر به عندما نقرأ أفكارا مباينة لأفكارنا. فذلك كله دليل على رواسب الاضطهاد العظيم، الذي وجدته الحرية في بلادنا، سواء من أولي الأمر، المنتسبين للدين أو من ذوي الثروة والجاه. والشعور بأي مرض اجتماعي إنما هو جزء من الوعي السليم بأسباب التخلف وعوامله. فالشعور بأي مرض اجتماعي لا ينبعث إلا من وعي بالمثل الأعلى المطلوب تحقيقه. والمجتمع الذي لا يقدس العلم ولا يعتبره مفتاحا للتقدم لا يعتبر الجهل مشكلة يجب القضاء عليها. وهو يشير في

هذا الصدد إلى النزعة التي أشاعها التصوف لدى العامة، وهي أن علوم الظاهر وما يتصل بها من العلوم المادية والطبيعية أداة للبعد عن الله. وأن الزهد وتمجيد الفقر، والرضا المطلق بالقضاء يعد الطريقة المفضية إلى الحقيقة الإلهية وبالتالي فالمجتمع الذي يؤمن بأن الفقر امتحان إلهي لا يعده مشكلة اجتماعية، والمجتمع الذي يقدس السلالات والأسر النبيلة لا يرى في استفراد بعضها بالسلطة، ولا في شيوع الإقطاع والأتوقراطية بالنسبة لبعضها الآخر أي تخلف سياسي.

كما أن الروح الجبرية تشل الإرادة الاجتماعية في التغيير والتطلع إلى ما هو أفضل. وهذه القيم (الرجعية) هي ما يجب القضاء عليها، واقتلاع جذورها من وجدان المغاربة، وذلك بتفهيمهم أن عقيدة القضاء والقدر ليست في الإسلام إلا تفسيراً لما عليه ظواهر الكون من سنن لا تتغير. فالواجب أن تحملنا هذه العقيدة على تغيير ما بأنفسنا لتغيير ما حولنا، مصداقا لقوله تعالى : ﴿إِنَّ اللهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِم﴾، (الرعد، 11).

لم يكن ما تمثل به الكاتب من أفكار رجعية سائدة يومئذ، سوى أمثلة تدل على سوء فهم المغاربة لعقيدتهم وتحريفهم لقيمها. وهو ما يطرح علينا تساؤلا جوهريا عن مدى قوة علاقة المجتمع المغربي بالإسلام، وصحة هذه العلاقة وقيامها على أسسها السليمة ؟

قد يقال : إنه ليس لهذا التساؤل أي مبرر، اعتبارا لكون الإسلام يعد من مقومات الهوية المغربية، وأحد ثوابتها عبر العصور. بيد أن (النقد الذاتي) الذي قام به المفكر المغربي جعله يواجه العديد من ظواهر الانحراف عن الإسلام، وابتعاده عن قيمه الحقيقية. لقد تحدث المفكر عن هذه الظاهرة في أكثر من موضع من مقالاته، وأن المغرب وقع فيما وقع فيه غيره من الأقطار التي فتحها

المسلمون الأولون، حيث طغت نزعة الصراع على السلطة، والاستبداد بالحكم، على إرادة التبشير بالعقيدة الجديدة، إظهاراً لإرادة الفاتحين في تجسيد قيم الإسلام الاجتماعية، فوقع المغاربة منذ البداية في صراعات دموية، أذكت النزعات القبلية بدل كبح جماحها.

ومن المعلوم أن المغرب لم يفتحه المسلمون إلا بعد زوال الخلافة الراشدية، وقيام الخلافة الأموية على قواعد العصبية القبلية، كما أن انتشار الإسلام في المغرب لقي الكثير من المعارضة والارتداد. فاضطر الفاتحون المتعاقبون إلى شنّ حروب تحكمت فيها مصالح بسط النفوذ والتحكم. وبعد عهود مشحونة بهذا الصراع الذي فرق وحدة المغرب قامت إمبراطورية المرابطين ثم الموحدين، اللتان، وإن أعطتا المغرب مركزاً جهويا قويا في الغرب الإسلامي، إلا أن عهدهما فتح المجال أمام ترسيخ فكرة «المرابطية» والنفوذ الصوفي. فتحول جوهر الإسلام العملي والتنظيمي للمجتمع إلى ثقافة غيبية محورها «الولاية» و«القطبانية» اللتان نافستا السلطة السياسية، فازدهرت الطرق الصوفية، وأصبحت مقاليد الجماهير الغارقة في الأمية والجهل بالدين بيد هذه الطرق ومشايخها وزواياها، والتي لم يكن أمام دولة (المخزن) سوى إرضائها أو محاربتها. ومع أن الدولة المرينية لم تكن من القوة بالدرجة التي كانت لسابقتيها، فقد شغلت هي الأخرى بروح الإمبراطورية وأعبائها، فاستنزفت قواها. ثم جاء دور الانحطاط مع عهد الوطاسيين، فعادت البلاد لما كانت عليه من قبل من تطاحن بين الجهات لأتفه الأسباب، وازدهرت «الشاذلية» ازدهاراً كبيراً، وأخذت تتفرع عنها مختلف الطرق، وتكون عديد من المرابطين الذين يزاحمون الأشراف في نفوذهم الغيبي، المستمد من النسب النبوي بطريق الكرامات، وجاءت دولة السعديين المنتسبة لآل البيت، لتؤيد أرباب الزوايا وتنشغل بالاحتياط من العثمانيين من جهة، ومن الغرب اللاتيني من جهة أخرى.

فانتهت إلى ظهور إقطاعيات جهوية يقوم عليها المرابطون والصوفية، إلى جانب الخصوصيات المحلية، وأصبحنا نرى (اليوسي) وأضرابه يشتكون من عودة الفكرة القبلية وأضرابها، وزاد انهزام المسلمين في الأندلس وهجرة المسلمين الأندلسيين إلى المغرب في تقوية روح «الجبر» التي غرستها «الشاذلية». وأصبح المعتقد العام هو أن الواقع مكتوب لا يمكن دفعه، وليس لأحد فيه اختيار، وازدهر أدب (المناقب) ازدهاراً غطّى على كل ما هو معقول، وتكونت فروع الطرق الناشئة من إصلاح (الجزولي) و(التباع)، وشغل الشعب بسفاسف الأشياء، وتملق العلماء وأهل الحل والعقد للجمهور ورؤسائه، وتكونت هوة سحيقة بين الأمة وبين الحكومة، حتى أصبحتا لا يصل بينهما إلا أولئك المرابطون والأشراف.

وكانت النتيجة أن وقع المجتمع المغربي منذ قرون في الخضوع لهيمنة الأرستقراطية المحلية أو الجهوية، ونفوذ النخب الدينية، التي تستند إلى الشرف النبوي أو السلطة الروحية الغيبية، وكل ذلك يتعارض مع التنظيم الاجتماعي الذي يدعو إليه الإسلام. ويقول الكاتب : «إن الامتيازات الاجتماعية التي كونتها مصالح الفئات هي المسؤولة عما أصاب المجتمع المغربي من ابتعاد عن الدين، وانصراف عن النظام وعن الصالح العام، والوقوع في عالم الخرافات الذي ملأ نفوسهم بنوع من التصوف الممزوج بالاستسلام لكل من يتظاهر بالصلاح وادعاء الكرامات. كما أن تعليم الدين خضع للروح التي ترضي رجال الحكم والمال. بينما الإسلام هو أول دين يعتني بالناحية الاجتماعية اعتناءه بالجوانب الأخرى، ولكن المسلمين لم يضيعوا جانبا من الدين مثلما ضيعوا هذا الجانب. وابن خلدون نفسه برغم كونه يعد مؤسس (علم الاجتماع) فإنه لم يهتم مطلقا بهذا الجانب اهتمامه بالنظم الإجرائية لتكون الدولة.[19] ولذلك لا نعثر في مقدمته على إبراز

ذلك الوجدان العالي، الذي يجعل من التضامن ووحدة الأمة ومساواة أفرادها أساس قيام الأمة، وذلك ما لاحظه السيد ميشوبيلر، عندما ذكر أن ابن خلدون الذي عاش في القرن الثامن الهجري أي عهد تكوين الأثوقراطية الإسلامية، لم يهتم بالجانب الاجتماعي للإسلام، ولا بما يرجع لفكرة الأمة في المبادئ الدينية اهتمامه بتعزيز قواعد التأسيس للإمبراطوريات، مع العلم بأن ابن خلدون نفسه كان من طبقة الموظفين، الذين اشتغلوا في جو نظام مضطرب، وغير محافظ على أصول الشريعة وأحكامها، لأن ما قرره من قواعد الدولة، بعيد كل البعد عما تقتضيه تعاليم الإسلام، من أن الجماعة المسلمة تكون أمة ذات حقوق وواجبات يرأسها أمير المؤمنين، الذي له هو الآخر حقوق وعليه واجبات، ويسأل عنها مثلما تسأل الجماعة المسلمة عن واجباتها.

- 5 -

نعود إلى إجمال ما عرضناه بتفصيل عن واقع المجتمع المغربي في ضوء التحليل الذي يقدمه كتاب «النقد الذاتي»، وذلك بإبراز العوامل التي كانت مرجع انحطاط المجتمع وضعفه. لقد ركز المفكر المغربي على عاملين رئيسيين: أحدهما سياسي، وهو شيوع الاستبداد في الحكم، والآخر فكري وعقدي، وهو تحريف العقيدة الإسلامية وتشويه حقائق الإسلام ليكون حليفا طبيعيا للاستبداد السياسي. وألح بصفة خاصة على تأثير السلطة الروحية التي كان يمثلها رجال التصوف في المغرب، وعلى ما كان لهم من أثر عميق في إشاعة (الروح الجبرية) والخنوع للزوايا وشيوخها. فتحالفوا مع السلطة السياسية (المخزن) على إشاعة روح القطيع في الشعب المغربي. وبذلك تعطلت قوة (الفكر الحر) والنزعة النقدية، حتى أصبحت مما يعاب أو يخشى منه.

لكن ينبغي في هذا السياق أن نستحضر أيضا، ما لم يتوسع في تحليله المؤلف وهو الواقع الاقتصادي الذي جعل من فقر عامة الشعب المغربي ومن الهشاشة الاجتماعية والتخلف ظواهر بنيوية، تنخر الجسم المغربي، وتحوله إلى مجتمع عاجز عن سد حاجاته، وأن نستحضر أيضا أن هذا الواقع الاقتصادي كان محكوما بالعوامل الذاتية الداخلية، وبالعوامل الأجنبية أو الخارجية. فلقد أصبحت الضغوطات الخارجية تضيق الخناق على المغرب، من اقتصادية وعسكرية، ومؤامرات تحاك لتفقيره، وإيقاع الدولة في الديون الثقيلة التي ترهن استقلاله وسيادته. وما نتج عن ذلك من انتفاضات محلية، وكساد. بالإضافة إلى الكوارث الطبيعية كالأوبئة والمجاعات التي توالت على امتداد القرن التاسع عشر.[20]

أما في عهد الحماية فقد ازدادت الأمور تعقيداً بفعل ازدواجية السلطة بين إدارة الحماية، وسلطة المخزن. وبفعل عملها الممنهج على تعميق التفكك الاجتماعي، بالحفاظ على التكوينات القبلية، ونظام القواد الكبار المتسلطين وتشجيع الزوايا الطرقية.[21] وجعل التعليم خاضعا للنظام الطبقي والطائفي والعرقي.[22]

وفي الخلاصة التي كتبها المؤلف في نهاية كتابه يقول : «إنه بعد بحثه في الواقع الاجتماعي والعوامل المؤثرة فيه، والمؤهلات التي يمتلكها الشعب المغربي يخرج بنتيجة واضحة، وهي ضرورة إدخال التجديد المطلق على المجتمع المغربي»، ولعله يعني بالتجديد : التحديث. فهو يقول : «إنه من العبث أن يسعى المصلحون إلى إعادة ما كان وفق ما كان، في إشارة واضحة إلى ضرورة تجاوز الرؤية الماضوية أو السلفية للإصلاح، لأن الأولى بنا هو البحث عن أنظمة جديدة تقوم مقام الهياكل المنحلة والنماذج التقليدية».

قد يسائلنا البعض : لم الحديث اليوم عن واقع المجتمع المغربي، الذي مضى عليه أكثر من نصف قرن من الاستقلال ؟ وأجيب بأن هذا الحديث هو الذي يمكننا من معرفة ما قطعه المغرب حتى اليوم من أشواط في سبيل تغيير واقعه القديم، وتجاوزه لمعوقات تقدمه. وربما كان ذلك خير مقدمة للتقرير الخمسيني الذي صدر بمناسبة الذكرى الخمسينية لاستقلال المغرب. تنفيذاً لتوجيه تضمنه خطاب الملك محمد السادس في ذكرى عشرين غشت 2003. حيث قال : «علينا أن نجعل من هذه الذكرى الذهبية للاستقلال، وقفة تاريخية لتقييم الأشواط التي قطعتها بلادنا على درب التنمية البشرية خلال نصف قرن بنجاحاتها وصعوباتها.[23]

وتظل المقارنة بين عهد ما قبل الاستقلال، وعهد ما بعد الاستقلال مجالا خصبا لكل من رجل السياسة، والباحث الاجتماعي، والمؤرخ المعاصر للوقوف على طبيعة الدينامية الاجتماعية في المغرب والعوامل المؤثرة فيها، والمقارنة بين العهدين واستخلاص المعطيات الموضوعية، ولا سيما ما ظل قائما من مظاهر الظلم الاجتماعي والتفاوت الطبقي والمجالي.

مما لاشك فيه أن رؤيتنا النقدية اليوم لواقعنا قد تختلف عن رؤية صاحب «النقد الذاتي»، لكن جوهر مشكلاتنا ما يزال مرتبطا برواسب الماضي ومعوقاته البنيوية. ولا سيما في ظل سياسات اجتماعية متباطئة وعديمة الجدوى في محاربة الفقر بنوعيه، الفقر المادي والفقر الفكري والروحي. أما الفقر المادي الذي شهد في الخمسين سنة الأخيرة عودة قوية لاكتساح فئات عريضة من المجتمع، حيث غدا عدد الفقراء يناهز اليوم خمسة ملايين نسمة[24] وهو ما يهدد التلاحم الاجتماعي، ويقال مثل ذلك في مجال الصحة العمومية. أما في مجال التربية

والتكوين فقد تم إهدار الكثير من الجهود والطاقات في تردد مزمن في اتخاذ استراتيجية تربوية ثابتة وطويلة الأمد. وهو ما ينعكس سلبا على التأهيل للموارد البشرية في الاتجاه التنموي المنتج والفعال. وذلك ما يفسر انشغال الدولة في ظل العهد الجديد، عهد محمد السادس، بمسألة التنمية البشرية باعتبارها البعد الحقيقي للديمقراطية، والسبيل الوحيد لتحرير الطاقات، وتأهيلها للتفاعل المنتج مع محيطها الاجتماعي والاقتصادي.

أما الفقر الروحي فكان يتمثل في نفوذ الفكر الطرقي (نسبة إلى الطرق الصوفية) الذي ملأ نفوس العامة بتعظيم مشايخ الزوايا، والتبخيس لقيم طلب العلم، والاجتهاد في العمل المنتج، واعتماد العقل منهجا لمعرفة حقائق الكون وترسيخ العقيدة. فكل هذه القيم مما حاربه الفكر الصوفي السائد يومئذ، واستأصله من النفوس لملئها بالتواكل والجبر والانقياد للمشايخ، وبذلك عطل هذا النزوع الصوفي الفكر النقدي والعلمي في مجتمعاتنا. وحول الإسلام إما إلى مصدر للتطرف وإما إلى مصدر للتخلف.

الهوامش

1) انظر مجلة (الأكاديمية) العدد 2009/20. والحديث بعنوان : نظرات في كتاب النقد الذاتي لعلال الفاسي.

2) انظر كتابه : «النقد الذاتي». (التصدير).

3) «النقد الذاتي»، ص 242.

4) «النقد الذاتي»، 189/188.

5) «النقد الذاتي»، ص 192.

6) نفس المرجع، 211. 218.

7) وقع ذلك في عهد الخليفة الموحدي يعقوب المنصور. قال الناصري : «ثم لما كانت أواخر المئة السادسة (الثانية عشرة الميلادية) في دولة يعقوب المنصور نقل الكثير من العرب إلى المغرب الأقصى فاستوطنوه، وصارت أرض المغرب منقسمة بين أمتين : أمة العرب أهل (اللسان العربي)، وأمة البربر أهل (اللسان البربري)، «الاستقصا»، ج 123/3. ثم ذكر من قبائل العرب الوافدة بني سليم المضريين وبني هلال القحطانيين وبني جشم وعرب معقل. انظر أسباب هذه الهجرة في نفس المرجع. 126/وما بعدها.

8) «النقد الذاتي»، ص 312.

9) انظر كتاب : «الحركات الاستقلالية في المغرب العربي». ط/مؤسسة علال الفاسي، ص 189 وما بعدها.

10) «النقد الذاتي»، ص 107.

11) «النقد الذاتي»، ص 197.

12) «النقد الذاتي»، ص 273 وما بعدها.

13) نفس المرجع، 301 وما بعدها.

14) نفس المرجع، ص 210.

15) نفس المرجع، ص 219.

16) نفس المرجع، ص 251.

17) نفس المرجع، ص 252.

18) نفس المرجع، ص 252.

19) «النقد الذاتي»، ص 188.

20) انظر : «المغرب عبر التاريخ»، لإبراهيم حركات. ج 3/ «الحياة الاقتصادية». ص 494 وما بعدها.

21) انظر : «تاريخ المؤسسات والوقائع في المغرب»، عبد اللطيف أكنوش. ص 130 ط/إفريقيا الشرق.

22) انظر كتاب «النقد الذاتي» : (أصناف المدارس التي كانت موجودة في ظل الحماية)،. ص 262.

23) التقرير العام، ص /5.

24) التقرير العام، ص 121.

أمثال وكلمات أندلسيّة ومغربيّة
تشير إلى أحداث تاريخية

محمد بنشريفة

يوجد في تراث الشعوب كلمات قيلت بمناسبة وقوع حادثة أو نزول كارثة أو حدوث مجاعة، فتسمى باسم العام الذي كانت فيه ويصبح بمثابة تاريخ لها وتسير مسير الأمثال تتناقلها الأجيال وتتداولها الألسنة ويرويها الخلف عن السلف ولكأنها سكت لتركيزها في الأذهان وتثبيتها في اللسان لكي لا تتعرض للنسيان، وبعضها لا يزيد أحياناً على كلمتين مثل يوم كذا وعام كذا مما يسهل حفظها، ومن أمثلة ذلك ما يسمى في التراث العربي بأيام العرب، جاء في «لسان العرب» لابن منظور ما يلي : «العرب تقول الأيام في معنى الوقائع، يقال هو عالم بأيام العرب يريد وقائعها». وقد جمع الميداني في كتابه «مجمع الأمثال» عدداً منها وعقد باباً لأيام العرب في الجاهلية والإسلام، فذكر مائة واثنين وثلاثين يوماً من أيام العرب في الجاهلية منها على سبيل المثال يوم "ذي قار" وهو يوم انتصرت فيه العرب على الفرس ومعظم هذه الأيام كانت بين

القبائل العربية مثل "البسوس"، والبسوس ناقة قامت بسببها حرب بين بكر وتغلب دامت أربعين سنة حتى ضربت العرب بشؤمها المثل فقالت أشأم من البسوس، وقد ذكر الميداني أيضاً أيام العرب في الإسلام وعد منها ما يقرب من مائة يوم من أشهرها يوم الجمل ويوم صفّين ويوم الطف ويوم فخ.

وفي تاريخ الأندلس والمغرب نجد التعبير بالأعوام والسنين بدلاً من الأيام ولا تخلو المصادر التاريخية الأندلسية والمغربية من الإشارات إلى أعوام كذا، ومنها على سبيل المثال في تاريخنا الحديث : عام الجوع الذي قيل عن عام 1295 هجرية وكانت فيه مجاعة كبرى، ومن ذلك مايزال بعض الناس يذكرونه مثل عام البون وهو عام 1939 – 1940 الذي بدأ فيه نظام الحصول على المواد الغذائية بالبطاقة. وهذا التاريخ بالأيام والأعوام معروف في مختلف جهات المغرب وتذكره بعض المصادر التاريخية.

ولعل المؤرخ ابن حيان هو أقدم مؤرخ وجدته يشير في تاريخه إلى ما تمثل به الناس في الأندلس بخصوص بعض الأحداث والسنين، وسأقتصر هنا على ما ذكر في الجزء الذي نشره الراهب ملتسور أنطونيا من كتاب «المقتبس»، فمن ذلك إيراده لمثل كان يتمثل به الناس في وقته وصيغته : غَرَرْتَنِي يَا إسحاق :

قال مُتَحَدِّثاً عن أحداث سنة 287 هـــ : «وفيها صلب بقرطبة المارد الملعون، المعروف بإسحاق، من أصحاب عدو الله عمر بن حفصون، مع صاحب له هو الذي جرى بكلامه له يوم محنته المثل الجاري بين الناس «غررتني يا إسحاق» كلمة قالها له صاحبه ذلك الذي صلب معه وهو يرفع في خشبته، ذهبت مثلا وكان يومه مشهوداً بقرطبة».

ويبدو أن أيام ثورة عمر بن حفصون التي تمثل أوج الصراع بين العرب والعجم في الأندلس كانت مضرباً لأمثال عديدة، فكما ضرب المثل بإسحاق المذكور ضرب أيضاً بشخص آخر من أصحاب ابن حفصون أيضاً يلقّب بمشطار في وقيعة كانت سنة 292 هـ.

قال ابن حيان : «وفي هذه الوقيعة جرى عليه هذا اللقب فلزمه وضرب المثل به وكانت لذلك قصة.

وقد عني هذا المؤرخ الكبير بالإشارة إلى أمثال تتصل بأحداث اجتماعية كالمجاعات، فَمِمَّا ذكره تمثل الأندلسيين في زمنه بسنوات القحط والمجاعة وكان ابتداء هذه السنوات عام 131 هـ واستمرت حتى عام 136 هـ وفيها «اشتد الجوع فخرج أهل الأندلس إلى طنجة وأصيلا وريف البربر ممتارين ومرتحلين» كما قال ابن حيان. ومن هذا أيضاً تمثلهم بسنة 260 هـ وقد كانت فيها مجاعة عمت الأندلس ومات فيها أكثر الخلق، قال ابن حيان «وجرى المثل بها على ألسنة الناس في قولهم سنة ستين». ومن ذلك قولهم سنة لم أطن وكانت في سنة 285 هـ، وقولهم سنة جوع جيان وكانت في سنة 297 هـ.

ونجد ذكر أمثال تشير إلى أحداث تاريخية لدى مؤرخين آخرين قبل ابن حيان أحدهما ابن حارث الخشني مؤلف «تاريخ قضاة قرطبة» وثانيهما صاحب كتاب «أخبار مجموعة» فقد أورد الأول المثل التالي : شتّان بين خلة وسعاد :

وهو من أقدم الأمثال التي أرسلها المجتمع القرطبي في أواخر أيام الوالي يوسف الفهري آخر ولاة الأندلس. وخلة المذكورة جارية وهبها الوالي المذكور إلى معاوية بن صالح قاضي قرطبة وكانت قبيحة الشكل، أما سعاد فهي خادمة

لها كانت فائقة الحسن وقد ضرب أهل قرطبة المثل بهما في البون الشاسع بين شخصين. كما في قول الشاعر :

لشتان ما بين اليزيدين في الندى   يزيد بن سُلَيْم والأغر بن حاتـــم
فهَمُّ الفتى الأزْدِيِّ إتلاف مالـــه   وهَمّ الفتى القَيسيِّ جمع الدراهم

– وأما صاحب كتاب «أخبار مجموعة» فنجد لديه شرحا للمثل التالي :

كما جاء عبيد من طُرُّش :

وطُرُّش Torrox قرية من كورة إلبيرة في الأندلس نزل بها عبد الرحمن الداخل عند وصوله إلى الأندلس من أجل إقامة دولة أموية فيها، وعبيد هو عبيد بن علي الكلابي من أصحاب يوسف بن عبد الرحمن الفهري والي الأندلس يومئذ، وكان عبيد هذا ثالث ثلاثة أوفدهم يوسف المذكور إلى عبد الرحمن الداخل الذي كان يستعد في طروش لاقتحام قرطبة والآخران هما خالد بن زيد كاتب يوسف وعيسى بن عبد الرحمن الأموي الذي كان يتولى توزيع أرزاق جند يوسف. وقد بعث هذا الوالي مع وفده بهدية إلى عبد الرحمن. واتفق الثلاثة المذكورون على أن يتخلف عيسى بن عبد الرحمن بالهدية انتظاراً لمعرفة نتيجة استقبال الداخل لعبيد وخالد، وقد بدر من خالد هذا ما دعا إلى تكبيله وحبسه أما عبيد فسرح ورجع إلى قرطبة خائباً فضرب بخيبة مسعاه المثل كما ضرب بحنين في المثل العربي المشهور : «رجع بخفي حنين».

ومِن ذلك تمثلهم بقولهم :

– حرّك الكِير :

فهذا مثل قيل وقت ثورة الربضيين بقرطبة وقيامهم على الحكم الأول الملقب بالربضي عام 202 هـ، فقد كان من نوادر ذلك اليوم المأثورة مثلا في هيج الرعاع أن حداداً كان بين يديه صبي يحرك الكير ولما أبصر اجتماع الناس وحضورهم في الأسلحة قال : ومن رئيسهم ؟ فقيل : ليس لهم رئيس فقال للصبي: «حرّك الكير يا صبي»، فإن هؤلاء لا يكون منهم شيء. («إعمال الأعلام» : 15 – 16. «سِراجُ الملوك» :211)

– هذا وفي أمثال العوام للزجالي القرطبي نزيل مراكش أمثال تشير إلى أحداث تاريخية وغيرها أَسُوقُها فيما يلي :

– حِصني ولا من يقسني:

فهو يصور طبيعة الأندلس التي كانت بحكم جغرافيتها وكونها ثغراً بلد حصون، وقد كان لهذه الحصون دور كبير في تاريخ الأندلس الإسلامي وما أكثر ما امتنع بها المسيحيون من المسلين والمسلمون من المسيحيين طوال الصراع بين الجانبين، وما أكثر ما امتنع بها أيضاً الثائرون على السلطان، يقول ابن سعيد : «وفي حصونها ما يبقى في محاربة العدو ما ينيف على عشرين سنة لامتناع معاقلها، ودربة أهلها على الحرب واعتيادهم لمجاورة العدو بالطعن والضرب، وكثرة ما تتخزن الغلة في مطاميرها» («نفح الطيب» 1 : 191) ولا يبعد أن يكون المثل المذكور كلمة أو شعاراً لبعض ثوار الأندلس كعمر بن حفصون وعبد الرحمن بن مروان الجليقي اللذين أتعبا الدولة الأموية لامتناعهما بالحصون، وقد أُلّفت في أخبارهما كتب عديدة (أنظر «جذوة المقتبس» : 260 – 282). ونذكر على سبيل المثال أن الجزء الثالث من «المقتبس» لابن

حيان يشتمل على أسماء نحو تسعين حصناً كلها كان لها شأن أيام الأمير عبد الله (أنظر فهرس الكتاب المذكور : 163 – 165).

وفي أمثال الزّجّالي أيضاً مثل يشبه ما ذكر وهو قولهم :

– رجل فالجَبَل أخير من رجل فالحبَل :

يعني أن اللجوء إلى الجبل والاعتصام به خير من القيد بالحبل أي السجن، وقد ذكر ابن قزمان صاحب الجبل في زجل له ولعله يقصد به المهدي بن تومرت.

وفيها أيضاً :

– بذا الصفصافة، انبنت رصافة :

وفي الأندلس رصافتان : الأولى بقرطبة، وقد بناها عبد الرحمن الداخل تشبُّها برصافة جده هشام بن عبد الملك بالشام، والثانية ببلنسية وبها مناظر وبساتين ومياه، قال ابن سعيد : ولا نعلم في الأندلس ما يسمى بهذا الاسم إلا هذه ورصافة قرطبة («نفح الطيب» 1 : 169، 2، 183) وما تزال رصافتا قرطبة وبلنسية موجودتين بالاسم نفسه Ruzafa ولسنا ندري أيهما المعنية بالمثل، وأغلب الظن أنها رصافة قرطبة، وقد ذكر بعض الشعراء الأندلسيين الصفصاف الذي كان يزين مصانع قرطبة كالرصافة والزهراء وغيرهما، ومن هؤلاء الشعراء يحيى ابن هذيل («التشبيهات» لابن الكتاني 67).

ومن أقوالهم :

– ما انبَنَتْ الزهرا مِنْ يَوم ان وَاحد :

الزهرا = الزهراء، وهي المدينة التي أنشأها عبد الرحمن الناصر بالقرب من قرطبة وكانت من عجائب أبنية الدنيا، وما تزال أطلالها شاخصة وقد استمر

العمل فيها من سنة 325 هـــ إلى آخر دولة الناصر وابنه الحكم وذلك نحو من أربعين سنة (انظر «نفح الطيب» 1 : 65 – 68، 99، 107). وقالوا في الزهراء أيضا :

– عرايس الزهراء الواحدة تنسيك الأخرى.

وذلك لما كان فيها من الجواري الحسان.

ومن أقوالهم أيضا :

– إن كان مضى غالب بقي الغالب :

وغالب هو اسم كبير مماليك الحكم المستنصر، والغالب : المنتصر والمقصود به المنصور بن أبي عامر وقد كان غالب قائد الجيش في عهد الحكم المستنصر وصفه ابن الخطيب بأنه فارس الأندلس غير مدافع أبو الأبطال ومُخَرِّج الفرسان والشجعان وَذَمْرُ.؟. الحروب، وهذا القائد هو الذي قضى على دولة الأدارسة في المغرب وقطع دعوة العبيديين منه وردها إلى الأمويين، ولما بدأ ابن أبي عامر يظهر في عهد هشام المؤيد تقرب من القائد غالب وتزوج بنته حسناء، واستعان به في القضاء على الوزير المصحفي ثم حاول أن يغدر بغالب فكانت بين الرجلين مواجهات تكرر فيها انتصار غالب حتى ظُنَّ بابن أبي عامر الْإِدبار لكن كان من سعده أن مات غالب وهو على ظهر فرسه وقد أشفى على الظفر فأمر المنصور ابن أبي عامر بقطع رأسه وعرضه على بنته حين بعث به من أرض المعركة إلى قرطبة، ولما وضع بين يديها قالت : الحمد لله الذي أراحك وحكم لمولاك أما لولا طاعة الإمام المولى وحق الزوج المطاع لقضيت للحزن عليك أوطاراً وإني بالحزن لك لأولى مني بالحزن عليك، ثم قالت علي بماء الورد

والطيب فغسلت وجهه ورجّلت شعره ونثرت عليه مسكاً كثيراً ووجهت به إلى الخليفة هشام المؤيد. لقد كان موت غالب الذي ضرب به المثل من الأحداث الغريبة في تاريخ الأندلس ولغرابته أفرده ابن حزم في كتابه «نَقْط العروس» بفصل خاص عنوانه : «رجل أتته منيّته في الحرب فمات وهو على ظهر دابته دون أن يصاب بشيء. غالب يوم حربه مع ابن عامر وقد أشفى على الظفر».

وَمن أمثال الأندلسيين :

- إشبيلية تفتك وطريانة تغرم الجعل :

وهذا مثل قيل في عهد المعتمد بن عباد كبير ملوك الطوائف. وتفتك في المثل من الفتك بمعنى الخلاعة واللهو، والجُعْل : الفَرْضُ والضريبة وذلك أن إشبيلية كانت مشهورة باللهو والطرب «وبأهلها يضرب المثل في الخلاعة، وانتهاز فرصِ الزمان، الساعة بعد الساعة، كما قال صاحب «مناهج الفكر» ومما كان معروفاً في الأندلس أنه إذا مات عالم بإشبيلية فأُريد بيع كتبه حُملت إلى قرطبة وإذا مات مطرب بقرطبة وأريد بيع آلاته حملت إلى إِشبيلية. أما طريانة فهي مدينة على شاطئ الوادي الكبير في مقابلة إشبيلية كانت مِنْ متنـــزّهات الإشبيليين في مراكبهم على نهر إشبيلية الذي كان ميدان لهوهم ومضحكاتهم كما يقول ابن سعيد العَنْسي. وكان المعتمد ابن عباد فرض على أهل طريانة أن يعنوا بتجميل الجهات الواقعة على النهر وفي الأماكن التي ينتابها أهل النـــزه يقول ابن سعيد أيضاً في كتابه «المعرب» مُتَحدِّثاً عن طريانة ومبانيها التي من جهة النهر : «سَنَّ فيها المعتمد بن عباد أن تبيَضّ بالْكِلْس؟ ليلاً تبصر العين عنها ومن لا ينهض إلى ذلك عليه أن يبني لجهة الصحراء ولا يترك يبني من جهة

النهر. فجاءت بذلك فتانة المنظر أكثر شراجيبها منقوشة مذهبة تخطف الأبصار ويكون فيها من أصناف الطرب في الليالي المقمرة ماهو مشهور في البلاد.»

وقال الأندلسيون في الزيادة المستغنى عنها :

زاد فالمشرجب بيت :

وهذا المثل يشير إلى معلمة من معالم العمران والحضارة بالأندلس تدعى قصر الشراجيب أو المشرجب كما في المثل، بناه المعتمد بن عباد بمدينة شلب لما وليها في عهد والده المعتضد، وصفه ابن خاقان في «القلائد» فقال : وقصر الشراجيب هذا متناه في البهاء والإشراق مباه لزوراء العراق». وفيه يقول المعتمد مخاطباً صاحبه أبا بكر ابن عمار حين وجهه إلى شلب :

ألا حيّ أوطاني بشلب أبا بكر وسلهُنّ هل عهد الوصال كما أدري
وسلِّم على قصر الشراجيب من فتى له أبدا شـــوق إلى ذلك القصــــر

وواضح أنه سمى قصر الشراجيب لكثرة بيوته وشراجيبه أي طاقاته ونوافذه.

وقالوا في الزيادة التي تكون أكثر من المزيد عليه :

- زيادة الحكم

فالحكم هو الخليفة الحكم المستنصر الذي اشتهرت زيادته في جامع قرطبة التي كانت أكبر بكثير مما بني قبلها.

ومن أمثالهم المشهورة :

- ولا يوم الطين :

وهذه كلمة قالها المعتمد بن عباد فذهبت مثلا، ولها قصة نوردها نقلا عن كتاب «نفح الطيب» للمقري قال : «وقد روى أنها (أي اعتماد زوجة المعتمد) رأت ذات يوم بإشبيلية نساء البادية يبعن اللبن في القرب وهن رافعات عن أَسْوُقِهِنّ (أي سيقانهن)؟.. في الطين فقالت له (أي للمعتمد) يا سيدي أشتهي أن أفعل أنا وجواري مثل هؤلاء النساء فأمر المعتمد بالعنبر والمسك والكافور وماء الورد وصُيّر الجميع طيناً في القصر وجعل لها قربا فخرجت هي وجواريها تخوض في ذلك الطين. ويقال إنه لما خلع وكانت تتكلم معه مرة فجرى بينهما ما يجري بيم الزوجين، فقالت له : « «والله ما رأيت منك خيراً» فقال لها : «ولا يوم الطين ؟ تذكيراً لها بهذا الذي أباد فيه من الأموال ما لا يعلمه إلا الله تعالى فاستحيت وسكتت».

وقالوا في أيام الخير

- أيام أبو الغرانيق :

فالغرانيق جمع غرنوق، والغرنوق كما في «المخصص» لا بن سيدة : من طير الماء، طير أخضر طويل المنقار، وأبو الغرانيق كنية، وقد عرف ثلاثة من ملوك الغرب الإسلامي بكلفهم بصيد الغرانيق أولهم عبد الرحمن الداخل (138 هـ - 172 هـ) جاء في «أخبار مجموعة» : 117 «وكان خارجاً إلى الثغر في بعض غزواته، فوقعت غرانيق في جانب من عسكره، فأتاهُ بعض من كان يعرف كلفه بالصيد يعلمه بوقوعها ويحضه على اصطيادها فأطرق عنه ثم جاوبه :

دعني وصيد وُقَّعِ الغرانق فإن همي في اصطياد المارق»

وثانيهم عبد الرحمن بن الحكم (206 هـ - 238 هـ) الذي كان يخرج كثيراً لصيد الغرانيق التي كان مولعا بها حتى قال في ذلك منجمه ونديمه عبد الله بن الشمر شعراً منه :

ليت شعري أمِنْ حديدٍ خُلِقنـا　　　أم نُحِتْنا من صخرة صمَّـاء
كلَّ عام في الصيف نحن غزاةٌ　　　والغرانيق غزْوُنا في الشتـاء

أما الثالث فهو أمير إفريقية محمد بن الأغلب (250 هـ 261) وكان معاصراً لعبد الرحمن المذكور آنفا «ولقب بأبي الغرانيق لأنه كان يهوى صيدها حتى بنى قصراً يخرج إليه لصيدها أنفق فيه ثلاثين ألف مثقال من الذهب» («البيان المغرب»، 1 : 114) وهذا هو المراد في المثل، جاء في كتاب «أعمال الإعلام» لابن الخطيب ما يلي (3 : 25) : دولة محمد بن أحمد بن الأغلب المدعو بأبي الغرانيق ودعي بذلك لكَلَفِه بصيد الغرانيق، والناس يقولون اليوم عندنا (يعني بالأندلس في زمنه)، إذا ضربوا المثل بأيام هادئة ووصفوا دولة بالعدل والعافية : أيام أبي الغرانيق.

ومن أقوالهم :

- طالع هابط بحل عمامه في راس مرابط :

وهذا المثلُ وإن كان — كما يؤخذ من الشاهد بعده — يقال في المذبذب الذي لا يستقر على حال إلا أنه أيضاً — فيما يبدو لي — لا يخلو من غمز للمرابطين وسخرية بزيهم. وهذا يفسره أن الأندلسيين عرفوا بترك العمائم («نفح الطيب» 1: 207) على حين أنها كانت من زي المرابطين، ومن أطرف ما يروى هنا أنه لما دخل يوسف بن تاشفين الأندلس قاصداً حصن لييط خرج فيمن خرج للقائه من ملوك الطوائف المعتصم بالله ابن صمادح وقد «تزيّى بحمل العمامة

ولبس البرنس» تملقاً وتزلفاً إلى يوسف ابن تاشفين، فهزأ به المعتمد ابن عباد معتزاً بأندلسيته وضاحكاً من ذلك مع خاصته وقال معرضا به :

ولقد ذكرت فزاد عيني قُرَّةً هون السِّبالِ وخزيُ ربِّ البُرْنُسِ

أنظر : «الحلة السيراء» 2 : 86 – 87، وقارن بما ورد من شعر في هجاء المرابطين في المغرب 2 : 267 – 268 وراجع رسالة ابن أبي الخصال في لمز المرابطين، وقد كان البرابرة في الأندلس يعرفون بأصحاب العمائم كما كان الأندلسيون يعرفون بأصحاب القلانس («ديوان ابن شهيد» : 154 – 156) وكان هؤلاء يأنفون من لباس العمائم، أنظر (خبر التعميم) في «البيان المغرب» 3 : 48.

ومن أمثالهم :

– كَشْفَتْ وَهْرَانْ والدُّروبْ مَربوطَ :

كشفت = كشفة : بؤس، شقاء، فضيحة (راجع : و. مارسيه، «نصوص طنجية» : 451) وقد وردت الكلمة بهذا المعنى في مثل ضمنه ابن قزمان زجلا له يقول :

وانكشف بعدكْ أقواما كثيرة كشفت البرغوتْ في جبهة الأصلع

(ديوان : زجل 83) ووهران مدينة معروفة في الجزائر، والدروب : الأزقة، ومربوطة : مسدودة. ويبدو أن في المثل إشارة تاريخية، ففي تاريخ وهران محن كبيرة عرفت فيها ألواناً من الحصار والحريق، وقطع الماء والتخريب وأبرزها ما كان بين أهل وهران ومؤسسيها من الأندلسيين وبين القبائل البربرية المجاورة لها (المغرب للكبرى : 70 : 71) ومنها محنتها الكبرى في أول دولة الموحدين الذين حاصروها نحو شهرين وقطعوا عنها الماء وأضرموا فيها النار فمات أكثر

أهلها حرقاً وعطشاً («البيان المغرب» 3 : 16 – 17) وقد شهد الأديب الوهراني هذه المحنة ووصفها بقوله («المنامات» : 124) : ولقد صَبّحَت الخوارج (يعني الموحدين) وهران في سبعين ألف مقاتل سوى الأتباع في هدوء السحر على غفلة، وصاحت صيحة رجل واحد فما شك أحد في أنه النفخ في الصور، فزال كل فؤاد عن مستقره وأسقطت كل حامل من النساء والحيوان، وقد ركبتُ بعد ذلك مركباً إلى صقلية فأخذنا النوم وهاج علينا البحر فنمت آخر الليل من شدة الهموم والأحزان فما استيقظت إلا على ارتفاع الأصوات بتكبيرة الغرق». ويقول العبدري في وهران : «ولكنها لما طرقها من نوائب الدهر مطرقة، وجيوش الخطوب الملمة بها محدقة، قارعتها حتى قرعت ساحتها، ونافحتها بسموم حتى أَذْهبَتْ صباحتها، فألقت بيدها مستسلمة، وعادت بعد ضوئها مظلمة، («الرحلة» 278). ولعل للمثل المذكور صلة بهذه الأحداث التاريخية.

وفي أمثال الزجالي :

– فندق بن راغو، نصارى ويهود ومسلمين لطاف :

ومعنى لطاف في هذا المثل أَراذل وأوباش، وهذا الفندق كان في مدينة مراكش في أيام المرابطين وكان يسكن فيه نصارى ويهود وأراذل المسلمين. ويبدو أن صاحبه ابن راغون كان نصرانيا أو يهوديا. وفي هذا الفندق وجد الأديب الكبير ابن خاقان مقتولا في حالة قبيحة وهو مؤلف «قلائد العقيان» و«مطمح الأنفس».

ومن أمثالهم :

– الجواب ما ترى لا ما تسمع :

وَهذه عبارة صارت مثلا وهي تنسب إلى يعقوب المنصور في رواية ذكرها ابن خلكان في «وفيات الأعيان»، وقد كتبها على ظهر رسالة وصلت إليه من ألفونسو فيها كثير من الاستخفاف أغضب المنصور وجعله يقتصر على هذه العبارة احتقارا لرسالته وتهديدا له. وفي «الأنيس المطرب بروض القرطاس» أن المنصور لما قرأ الكتاب أخذته غيرة أو عزة الإسلام وأمر بقراءته على الموحدين والعرب وقبائل زناتة والمصامدة وسائر الأجناد فقرئ عليهم، فكلهم أنف منه ونعر، ثم أمر المنصور ولي عهده بالرد عليه فكتب على ظهره ما يلي : قال الله العظيم : ﴿ارْجِع إِلَيْهِم فَلَنَأْتِيَنَّهُمْ بِجنُودٍ لاَ قِبَلَ لَهُمْ بِهَا ولَنُخْرِجَنَّهُمْ مِنْها أَذِلَّةً وَهُمْ صَاغِرون﴾ (النمل، 37)، الجواب ما ترى لا ما تسمع! فأعجب المنصور بجواب ولده ثم كانت وقعة الأرْك الشهيرة يوم الأربعاء 9 شعبان من سنة 591 هـ.

وثمة رواية أخرى ذكرها ابن خلكان أيضاً تنسب تلك العبارة إلى يوسف بن تاشفين أجاب بها ألفونسو قبل وقعة الزلاقة التي كانت يوم الجمعة 11 رجب 479 هـ. وقال إنه وجدها في كتاب «تذكير العاقل وتنبيه الغافل» لابن الحجاج يوسف البيّاسي نقلها من خط أبي بكر الصيرفي مؤرخ دولة المرابطين.

ومهما يكن من أمر فإن وقعة الزلاقة ووقعة الأرك مترابطتان تذكر إحداهما بالأخرى وكتب حولهما الشيء الكثير يقول ابن عذاري :

«وكان الناس يضربون الأمثال بوقعة الزلاقة ويعظمون أمرها ولا يذكرون غيرها فلما كانت وقعة الأرك جاءت هنية الموقع عامة المسرة كأكلة جائع أو شربة عاطش فأنست كل فتح بالأندلس تقدمها وبقي بأفواه المسلمين إلى الممات ذكرها».

ولا بأس من أن أشير هنا إلى أن بعضهم يكتب اسم هذه الوقعة ويقرأها الأراك بفتح الراء وألف بعدها، وهذا خطأ والصواب الأرْك بسكون الراء كما في عدد من النصوص الشعرية والنثرية.

مِنْها قَوْلُ حازم القرطاجني في مقصورته :

وصبّحوا الأرْك بجيش غط في أذِيِّـــه ادفونشُ لما أن غطا

ويقول ابن عميرة المخزومي : «وهو اليوم المعروف بيوم الأَرْك، وأكبر وقائع أهل التوحيد على طواغيت الشِّرْك».

ويقول الشريف السبتي عند شرح قول حازم : «وصبحوا الأرْك ما يلي : الأرك موضع بجزيرة الأندلس هزم فيه أمير المؤمنين المنصور أبو يوسف يعقوب بن يوسف بن عبد المومن رحمه الله النصارى الهزيمة المشهورة ورأيت البعض يضبطه أركو هكذا وهو لفظ أعجمي» (ARCOS).

أما الأراك بفتح الراء وألف بعدها فهو شجر معروف وقد اشتهر به وادي الأراك الذي تغنى به الشعراء.

ومن أمثالهم :

- حبس الظروف يقطع المعروف :

وهذا مثل تمثل به الفقيه الكبير أبو بكر ابن الجد الإشبيلي لما أخرج يعقوب المنصور الدينار اليعقوبي.

وقد وقفت في كتاب «الذيل والتكملة» لابن عبد الملك المراكشي على حكاية لها تعلق به، قال : «ولما أخرج المنصور (منصور بني عبد المؤمن)

سنة إحدى وثمانين وخمس مائة ديناره الكبير المنسوب إليه الجاري عليه اسم اليعقوبي إلى الآن وحضر الحافظ (أي أبو بكر ابن الجد) عنده بعض مجالسه بقصر مراكش، فلما انصرف أتبعه بعض فتيانه بقرطاس فيه مائتا دينار منها، وقال للفتى : قل للحافظ : هذا من البركة التي خرجت في هذا الوقت، وقد أردنا أن تكون أول موصول بشيء منها، فلما صار القرطاس بيده جذب طرف أحرامه الذي كان عليه وأفرغ القرطاس فيه وصرفه على الفتى وقال له : «أردده على سيدنا وقل إن فلاناً – يعني نفسه – مبالغ في شكر إحسانكم، وقد صرف هذا القرطاس لما اشتهر عند الناس وعلى ألسنة العامة والخاصة من قولهم : «إمساك الظروف، يقطع المعروف» فلما أنهى الفتى القرطاس ومقالة الحافظ إلى المنصور تبسم واستظرف ما صدر عنه في ذلك وملأ القرطاس بمائتي دينار آخرين، وأمر الفتى أن يلحقه بالقرطاس ويقول له : امسكه ولا يليق بنا أن نقطع معروفنا عنك، وقد كان الحافظ تباطأ في مشيه ارتقابا لما يكون من المنصور على إثر إلقاء الفتى إليه كلام الحافظ، فلحقه الفتى وهو لم ينفصل عن القصر فدفع إليه القرطاس الثاني وأبلغه مقالة المنصور فسر بها وشكر عليها وأخذ القرطاس منه وانصرف».

ومن أمثالهم التي لها صلة بالتاريخ قولهم :

– مدّها، قل لابن المثنى يردها :

وهذه مقالة كان بعض الناس يقولها أثناء وقيعة العقاب – لما وصلت رماح النصارى إلى الخليفة الموحدي محمد الناصر بعد هزيمة المسلمين. يقول ابن عذاري في سبب هذه الهزيمة : إن الموحدين لم يُجْدوا في هذه الغزوة ولا نصحوا فيها لأجل نكبة أميرهم الناصر لأشياخهم وقتلهم واستئصاله لهم على يد ابن المثنى المفوض ذلك إليه.

وقالوا في أهل قرطبة وتشغيبهم على الولاة :

- مثل الجمل، إن خففت عنه الحمل صاح وإن أثقلته صاح :

وقد تمثل به الأمير الموحدي أبو يحيى ولد يوسف عبد المومن في أهل قرطبة بسبب ما لقي منهم لما كان واليا عليهم («نفح الطيب» 1 : 147).

ومن هذه الأمثال :

- رعي الجمال خير من رعي الخنازير :

هذا المثل قاله المعتمد بن عباد لما حذره ملوك الطوائف من استقدام يوسف بن تاشفين والمرابطين وقالوا له :الملك عقيم والسيفان لا يجتمعان في غمد واحد فأجابهم بالكلمة المذكورة التي سارت مثلاً.

ومنها قولهم :

- قومس طلبيرة مشى ، اتخذ ما لأسرى :

قومس (comes) وقد أشار ابن قزمان في زجل له إلى أسر القمامسة (جمع قومس) ووصف خروج أهل قرطبة لاستقبال الجيش ومشاهدة الأسرى وذلك إذ يقول (ديوانه زجل رقم 86)

يا مَجيكُم بالبُروز بالهدير والولولة والقمامس الكبارْ فالْحَديد مُكَبَّلة
والصبايا والنسا والشعور مسبلة والعجايز والشيوخ يَشطَحُ ويَركُز

وطلبيرة (Talavera) مدينة بالأندلس بينها وبين طليطلة سبعون ميلا (انظر «الروض المعطار» : 123 - 127) وترتبط طلبيرة بغزوتين كبيرتين وقعت أحدهما

في أيام المرابطين بقيادة علي بن يوسف سنة 503 هـ، وقد دخلها الجيش عنوة وقتل جميع من كان فيها من النصارى («نظم الجمان» : 13 – 14)، والثانية في عهد أبي يعقوب يوسف بن عبد المومن، وقد امتلأت فيها أيدي المسلمين من المغنم والأسرى («البيان المغرب» 3 : 122 وما بعدها). ويبدو أن للمثل صلة بإحدى هاتين الغزوتين وفيه سخرية بالقمامسة وتلميح إلى الصراع بين المسلمين والمسيحيين في الأندلس.

ومن الأمثال التي ما تزال مسموعة :

– ضرب الله القلة بالزير :

الزير : إناء يختلف شكله من بلد لآخر، جاء في «علماء إفريقية» للخشني (ت 361 هـ : 251) والزير بالقيروان هو الذي يسمى بالأندلس الخابية، والخابية بالقيروان لها صنعة أخرى لم أرها بالأندلس. ونقل ابن سعيد في ترجمة بعضهم أنه كان أكولا حتى لقب بالزير («المغرب» 1 : 101) وأنظر أيضا ما نقله دوزي من تعريفات (دوزي 1 : 618) وقد ورد المثل في «البيان المغرب» 3 : 443 على لسان أبي موسى ابن عزوز وزير المرتضى الموحدي وصهره حين نصح المرتضى أن يستعد لخصمه والقائم من بعده أبي دبوس فلم يستمع إلى نصحه، ونصه في آخر سياق الكلام : فصمت أبو موسى الوزير؛ ثم قال لمن قال ضرب الله القلة بالزير. وتمثل الوزير بهذا المثل يمثل منتهى الإهمال والانحلال في نهاية الموحدين.

ومن تمثّلهم بالأعوام قولهم :

- عام سبعة :

وهو عام 637 هـ، جاء في «البيان المغرب»، 351 : «وفي سنة سبع وثلاثين وستمائة كان الغلاء المفرط والمجاعة العظيمة بمدينة سبتة حتى عدم فيها الطعام بالكلية وكانوا يسمّونه بعام سبعة وهو مشهور عندهم يتمثلون به بينهم».

وقولهم :

- عام المشعلة :

وهو عام 613 هـ، انهزم فيه جند فاس بقيادة واليهم الموحدي أمام بعض بني مرين فسمى أهل فاس هذا العام عام المشعلة لأن جندهم جُرِّدوا من ملابسهم في الهزيمة ودخلوا مستترين بالمشعلة («البيان المعرب» : 266) والمشعلة ربيع.

وقولهم :

- عام البَقّول

وهو عام 987 هـ، وهو عام كان فيه غلاء عظيم قال أبو المحاسن الفاسي في «المرآة» : ولما انتهب الناس غنيمة وادي المخازن واختلطت الأموال بالحرام ظهر أثر ذلك من غلاء وغيره وكنا نسمع أن البركة رفعت من الأموال من يومئذ. (الاستقصا، 5 : 191).

- وقولهم :

سنة كحيكحة :

وكانت في بعض فصول السنة المذكورة أصاب الناس فيها سعال، وكان الإنسان لا يزال يسعل إلى أن تقبض نفسه فسمى العامة تلك السنة سنة كحيكحة، (الاستقصا، 5 : 191).

ومثل هذا موجود ولكن تتبعه يستدعي الطول، وأختم هذه الأمثال بقولهم :

- هان علينا كسر الخابية بموت الفأر فيها :

وهو مثل تمثل به السلطان مولاي سليمان عند اصطدامه مع الشراردة والمثل قديم وصيغتهُ عند الزجالي (رقم 989) رخيص كسر الخابيا بعقر الفأر.

والمقصود مما ذكر هو لفت النظر إلى هذا اللون من الأمثال والكلمات التي ترتبط بمناسبات تاريخية.

صراع گليلي مع الكنيسة

إدريس خليل

لقد اندلع صراع گليلي مع الكنيسة بداية القرن السابع عشر ودام ما لا يقل عن ربع قرن، فشكل حدثا تاريخيا عميق الغور والمدى، قد لا يضاهيه، من حيث إقبال المؤرخين عليه وتناوله بالدراسة والتحليل، أي صراع من الصراعات الفكرية التي احتفظ بها التاريخ. وترجع أهمية ذلك الصراع إلى :

أ) استئثاره باهتمام الأجيال المتعاقبة من الدارسين، منذ نشوبه إلى زمننا هذا ؛

ب) العدد الوافر من البحوث والمقالات والكتب التي ألفت في مختلف جوانبه.

ج) وقوف المؤرخين عنده كلما تناولوا قضايا نشأة العلم الحديث، وفصل العلم عن الدين في أروبا، والأصول التاريخية للحداثة، ودمقرطة المعرفة العلمية وجعلها في متناول الأوساط الشعبية، الخ.

ولما للصراع من أبعاد كثيرة، دينية وفلسفية وعلمية وأخلاقية، ومن تعدد مناحيه وتشعبها والتباس الروايات المتعلقة به، فقد اختلف المؤرخون في قراءاتهم له وتأويلاتهم وأحكامهم. من ذلك مثلا الأقوال الآتية :

- صراع ڭليلي مع الكنيسة يشكل صراعاً بين سلطتين، سلطة الكنيسة وسلطة العلم، أو بين الأنوار التي يمثلها العلم والظلمات التي تمثلها الكنيسة.

- كان ڭليلي ينادي باستقلال العلم عن الدين ويقاوم رجال الكنيسة لتحريره من قبضتهم.

- تعد محاكمة ڭليلي والحكم عليه إيذانا بفصل العلم عن الدين.

- كان صراع ڭليلي مع الكنيسة صراعاً مفتعلا وغير ضروري حيث كان بإمكان العالم أن يتجنبه.

الحكم على ذلك الصراع قد تتداخل فيه اعتبارات ذاتية، ذلك عندما ينظر الباحث في قضية الصراع ويستحضر المآسي الرهيبة التي تعرض لها كلٌّ من تجرأ على مخالفة الكنيسة في قضايا فلسفية وظواهر طبيعية سبق أن فصل فيها الإنجيل كما قرأه الإكليريوس أو حسب زعمه، ثم يستحضر بكيفية خاصة مشاهد إحراق العالِمين وهما حيَّين : ميشيل سيرڤـــي (Michel Servet, 1553) الإسباني الذي أعدم على يد الطائفة الكلفينية بجنيڤ، والعالم الإيطالي جيوردانو برينو (Giordano Bruno 1600) الذي أعدمته المحكمة الدينية بروما، أقول لا يمكن للباحث إلا أن يتحامل على الكنيسة في قضية ڭليلي ويتعاطف مع العالم.

من جهة أخرى عندما يستحضر نفس الباحث سيرة ڭليلي وسوء معاملته لأقرانه من العلماء لاسيما العالم الألماني كيپلير (Kepler) الذي وضع القوانين المؤسسة لقانون الجاذبية، ويتذكر كبرياءه وغروره لا يمكن أن يتعاطف معه.

أسباب الصراع وظروفه والشخصيات الفاعلة

أ) كان الجدال بين گليلي والكنيسة يدور حول مسألة فلكية، وبالتحديد حول معرفة ما إذا كانت الأرض تدور حول الشمس (موقف گليلي) أو الشمس والكواكب تدور حول الأرض (موقف الكنيسة).

ب) عرف القرن السادس عشر وبداية القرن السابع عشر نهضة علمية هائلة لاسيما في علم الهيئة على يد كوكبة من العلماء مثل كوبيرنيك وكيپلر وگليلي وكانت توجهاتهم وافتراضاتهم تتأرجح بين نظامين فلكيين اثنين : النظام القائل بمركزية الأرض للعالم ودوران الشمس والكواكب حولها، والنظام القائل بمركزية الشمس للعالم ودوران الأرض حولها.

ج) وبالرجوع إلى حياة گليلي نجد أنه ولد سنة 1564 وتوفي سنة 1642. وأنه كان أكبر عالم زمانه، نبذ مشروع أرسطو العلمي، ووقف بعنف في وجه ممثلي المدرسة الأرسطية. كتب أبحاثه وكتبه باللهجة الإيطالية العامية بدلا من اللاثينية كما كان معتادا آنذاك عند العلماء، مما أكسبه شهرة كبيرة في الأوساط الشعبية والطبقة المتوسطة المثقفة. بشّرت أعماله ومواقفه ومختلف صراعاته بنهاية عصر تقليد القدماء وبزوغ فجر التجديد والابتكار واعتماد المنهج التجريبي. يعد مؤسس علم حركة الأجسام المادية.

كان والده أكثر الناس ثقافة في عصره، معروفا بشغفه بالموسيقا حيث ألف قطعاً موسيقية كثيرة، ومعروفاً بميوله الثورية وبعدائه للسلطة، سواء كانت سياسية أو دينية أو غيرهما. ومن المأثور عنه قوله : «أرى أن من يحاول إثبات قضية باعتماده سلطة القدماء إنما يعبث بالقضية نفسها». ولعل گليلي قد ورث عن أبيه ذلك الميل الثوري المناهض للسلطة والسلطان، بالإضافة إلى نزعة الكبرياء فيه.

ونظرا لصيته الذائع، كان گليلي محط اهتمام المؤرخين، حيث أشبعت أعماله ومواقفه بحثا ودراسة فأضافوا إلى أعماله ومواقفه اكتشافات لم يحققها وبطولات لم يقم بها، من ذلك مثلا :

- أنه مخترع آلة رصد الأجرام السماوية (Télescope).
- قيامه بإنجازات في علم الفلك.
- بيانه بالحجة والدليل صحة نظام كوبيرنيك، القائل بدوران الأرض حول الشمس.
- تعذيبه من قبل المحكمة الدينية (Inquisition).
- قوله عندما نطق القاضي بالحكم عليه : «ومع ذلك فإنها تدور».
- نعته بفارس زمانه وبمقاومته الكنيسة.

كل هذه الأعمال والأقوال والمواقف إنما نسبت لگليلي خطأ وافتراء[1].

هذا، وينبغي أن لا يغيب عنا أن گليلي يعتبر أعظم عالم في عصره ومن أكبر العلماء الذين عرفهم التاريخ، ورمزا من رموز الحداثة التي انطلقت حسب جل المؤرخين والمفكرين في إيطاليا مع ميكل آنج (Michel Ange) حيث قاوم (أي گليلي) الفكر الأرسطي ونادى بالتجديد والإصلاح والابتكار واعتماد المنهج التجريبي.

د) العالم اللاّهوتي بيلاّرمين (Bellarmin)، يحضى هذا العالم الحجة باحترام منقطع النظير في العالم المسيحي حيث كانت سلطته الروحية تتعدى سلطة غيره من علماء اللاهوت والكردنالات والرهبان بما في ذلك كبيرهم البابا.

يعد أكبر مجادل عرفه تاريخ المسيحية، لم يقدر أحد في عصره على مجادلته في أي قضية دينية أو نازلة عقدية. كان رأيه مسموعا لدى كبار الإكليريوس ومن البابا بصفة خاصة.

مع ذلك كان العالم الفقيه يعيش حياة جد متواضعة، بعيدة كل البعد عن حياة أمراء الكنيسة، وكان، على خلاف عادة رجال الدين، ولوعاً بالموسيقى وبالفنون الجميلة، فضلا عن تدريسه علم الفلك في شبابه. ومن مؤلفاته : شكوى اليمامة.

بداية الصراع

كانت علاقة گليلي مع رجال الدين والكنيسة قبل 1611 علاقة ممتازة، حيث كان يتمتع بسمعة رفيعة وتقدير فائق من قبل كبار الأحبار والفاتكان، لاسيما بعد صدور كتابه «الطارق السماوي» (le messager céleste, 1610) الذي قدم فيه بإسهاب اكتشافه لأربعة كواكب تدور حول المشتري، تُعرف اليوم باسم «أقمار گليلي[*]». شكلت زيارته إلى روما[2] سنة 1611 انتصارا منقطع النظير، حيث استقبل من قبل المؤسسات الدينية والعلمية التابعة للكنيسة مثل المؤسسة التي كانت بمثابة أكاديمية العلوم آنذاك (Collegio Romano) والكردينالات وكذا البابا بولس الخامس (Paul V) لمدة طويلة. وقال فيه أحد الكردينالات في هذه المناسبة : «لو كنا نعيش في عهد الجمهورية الرومانية العتيقة لشيدنا عمودا في الكاپتول (Capitole)» على شرف گليلي[1].

ولما سأل العالم اللاهوتي بيلاّرمين العلماء التابعين للكنيسة عن قيمة أعمال گليلي، كان جوابهم كله إشادة وانبهارا.

مما تقدم نستخلص أنه لم يكن بين گليلي والكنيسة أي خلاف أو نزاع قبل سنة 1611. إلا أنه بعد عودته من روما إلى فلورنسا وظفره باستقبال رائع،

صار گليلي يُقحم نفسه في صراعات واهية ظن أنها تخدم العلم وتستهدف تحريره من هيمنة الفكر الأرسطي والديني على حد سواء، مما فجر ضده حقد جهات نافذة داخل روما وخارجها، منها بصفة خاصة :

أ) أساتذة الجامعات المتشبعون بالفكر الأرسطي، وهم أعداؤه الأوائل، حيث كانت له معهم صراعات طويلة بسبب رفضه أفكار أرسطو وتوجهاته العلمية ونظرياته الخاطئة لاسيما بخصوص طفو الأجسام.

ب) علماء الفلك فيما يرجع لمسألة السقع الشمسية التي أراد أن ينسب اكتشافها إليه وقد توصل إليها علماء من ألمانيا قبله. في إعلانه على أسبقيته في اكتشافها قال ما يلي وهو يتوجه إلى علماء الفلك كافة : «لا تقدرون على شيء في علم الفلك. لقد أُعطيت وحدي القدرة على اكتشاف كل ما يمكن اكتشافه من ظواهر وأجرام سماوية. هذه هي الحقيقة التي لا يمكن إخفاؤها أو تجاهلها»[1].

ج) الكنيسة : بدأ صراع گليلي مع الكنيسة على إثر رسالة بعثها إليه صديقه الأستاذ كاستيلي (Castelli)، أخبره فيها بما دار من حديث في حفل أقامه دوق مدينة پيزا (Pise) حيث تحامل بعض الحاضرين على كوبيرنيك وحرفوا اسمه (إبيرنيك بدلا من كوبيرنيك) وأنحوا عليه وعلى نظامه الفلكي باللائمة، ومن هؤلاء الحاضرين الذين وقفوا موقفا معاديا لكوبيرنيك وبالتبعية لگليلي أُمّ الدوق: الدوقة كريستين ذي لورين (Christine de Lorraine) فإذا بگليلي يبعث رسالة إلى صديقه كاستيلي (Lettre à Castelli) وهي في الحقيقة موجهة إلى الدوقة ومن خلالها إلى الكنيسة، جاء فيها قوله :

«إن علم اللاهوت علم سام يُعنى بالمعرفة الإلهية، من معجزات وخوارق وغيبيات وبالجنة والنار، والبعث والنشور، والجزاء والعقاب (...) وأما الهندسة

وعلم الفلك والموسيقى والطب وغيرها من العلوم والفنون الإنسانية فلا يمكن الجزم بأنها توجد في الكتب المقدسة بصورة أفضل وأمتن مما هي عليه في كتب أرشيميد (Archimede) وگاليان (Galien) وبويس (Boèce). ومن ثم فإن علم اللاهوت يظل ساميا ما لم ينزل إلى مستوى التأمل الإنساني المتواضع، وما لم ينشغل حُماته بالمناقشات والمناظرات العلمية الإنسانية، وما لم يخوضوا في ميادين علمية يجهلونها، ولم يدرسوها قط ولم يمارسوها، فيتصرفون فيها مثل ما يتصرف ملك مطلق في ميدان الطب مثلا أو المعمار، دون معرفة واسعة بالطب وإلمام دقيق بالمعمار فيؤدي بتصرفه هذا إلى هلاك المريض وسقوط العمارة». ثم يمضي فيقول :

أ) «رسالة الإنجيل لا يجب أن تفهم فهما حرفيا. إنها تخاطب الناس على حد عقولهم ومستوى استيعابهم للأشياء وهم في أغلبيتهم الساحقة أناس أميون يغشاهم الجهل المدقع.

ب) إذا أسسنا فهمنا للإنجيل على معانيه السطحية فسنرتكب أخطاءً فادحة ونسقط في تناقضات ومفارقات بعيدة كل البعد عن الحقيقة الإلهية، بل نسقط في الكفر والإلحاد، من ذلك وصفنا لله وصفا لا يليق بجلاله، كإنسان برجلين ويدين وعينين، ينفعل جسديا ونفسانيا ويلحقه الغضب والندم والتوبة والعداوة ونسيان الماضي والعجز عن التنبؤ بالمستقبل.

ح) إذا ثبتت معرفة علمية بالحجة والبيان المنطقي والتجريب العلمي فلا يجوز ولا ينبغي أن نضحدها أو نُجرِّمها استنادا إلى فقرات من الإنجيل وقد تكون هذه ذات مقاصد ومعاني تخفيها الكلمات والألفاظ»[6].

في خضم طرحه لمواقفه من الإنجيل صار گاليلي يستشهد بالقديس سان أوگيستان (Saint Augustin) كما لو أراد أن يقحم الفقيه المغاربي في نزاع بين گليلي والكنيسة ويجعل منه طرفا فيه، في حين كانت الكنيسة تقدسه تقديساً.

رغم ما في هذه الرسالة من إجحاف للإكليريوس، فقد ظلت الكنيسة صامتة تنبو عن مجادلة گليلي أو إيذائه. أكثر من ذلك، قام الداعية بيلارمين بمساع حميدة ترمي إلى التوفيق بين مواقف العالم واعتقادات الكنيسة، فأخبر گليلي بوساطة أحد الكاردينالات «أنه لا يبلغه أي أذى من الكنيسة إذا التزم بالموضوعية العلمية وكفّ عن القول بنظام كوبيرنيك معتبراً إياه بمثابة حقيقة لا مرية فيها، بل يمكنه أن يتعامل مع النظام كافتراض رياضي، لأن الآية XIX من الإنجيل ملزمة بالنسبة للكنيسة حيث تومئ إلى دوران الشمس.»[*]

إلا أن گليلي بقي مصمما على موقفه ويُؤول الآية المذكورة قبله جازما أنها تتعلق بضوء الشمس وحرارتها وليس بالنجم نفسه. الشيء الذي أثار غضب الرهبان فطلبوا منه أن يتوقف عن الاستهتار بالدين ويقف عند حدود علمه. أما إذا ظل مصمما على النظام الشمسي فليأتي بحجج علمية تؤكد صحته إن كان صحيحا. والغريب في الأمر أن العالم كان يدافع عن نظام كوبيرنيك وهو لا يتوفر على دليل قاطع بصحته، مما أفضى به إلى (قلب الأمور) ومطالبة الكنيسة بالإتيان بما من شأنه أن يبرهن علميا على تبوت الأرض ودوران الشمس حولها. بل أدى به نوع من الجنون إلى الإدعاء بأنه يتوفر على أدلة قاطعة تبرهن على صحة نظام كوبيرنيك، وأنه لا يرى فائدة في الإدلاء بها نظرا لبلادة خصومه الأرسطيين وعدم توفرهم على الثقافة العلمية الكافية لفهم خطابه واستيعابه،

فيقول في رسالة بعثها إلى بيلارمين : «في نظري إن الوسيلة السريعة لبيان عدم معارضة نظام كوبيرنيك للإنجيل متوقف على أدلة أتوفر عليها ولا أرى حاجة في الإدلاء بها لأن خصومي الأرسطيين غير قادرين على تتبع أبسط البيانات العلمية وأسهلها»[3]، غير أن المُطالبَ هنا بالبيان هو الداعية بيلارمين وليس الأرسطيين.

في سنة 1615 قام گليلي بزيارة روما مرة ثانية رغم نصيحة بلارمين إليه بالعدول عنها، وكانت بالفعل زيارة باردة لم يلتفت إليه أحد من الكنيسة ولا من مؤسساتها العلمية، هذا زيادة على أن البابا بولس V كان لا يحتمل عجرفة گليلي وأنانيته. أمام هذا الوضع المخيب لآماله، صار گليلي يصرح أنه يتوفر على حجة دامغة تفيد دوران الأرض حول الشمس، وكانت الحجة في نظره هي نظرية مدّ البحر وجزره التي لم يتفوق فيها حيث ارتكب أخطاء فادحة، الشيء الذي دفع البابا إلى تكوين مجلس علمي أمره بدراسة المسألة التي يختلف فيها گليلي والأكليريوس، فكان الجواب برفض أطروحة العالم الإيطالي باعتبارها مخالفة للتعاليم المسيحية، ويطلب بعقاب القائلين بها. غير أن الكاردينالات النافذين في الفاتيكان مثل بيلارمين قد أوقفوا صدور تقرير اللجنة؛ رغم ذلك كله استُقبل گليلي من لدن البابا بولس V، سعيا من هذا الأخير إلى التعامل معه بالتي هي أحسن، وإبداء النصح له وتجنب إهانة العالم. بعد ذلك بسبع سنوات انتخب صديقه القديم البابا إربان VIII (VIII Urbain) بعد وفاة البابا بولس V، فتحسنت علاقة العالم بالكنيسة تحسنا ملموسا، فبدأ يؤلف كتاب «حوار حول النظامين الفلكيين» (Dialogue sur les deux systèmes du monde 1632) وجاء بالفعل على شكل حوار بين ثلاث شخصيات[5]، وقام فيه بهجوم وتهكم سافرين على صديقه البابا مما اضطر هذا الأخير إلى مصادرة الكتاب ومحاكمة صاحبه.

قبل الشروع في محاكمة العالم تكونت لجنة خاصة تكلفت بدراسة صراع گليلي مع الكنيسة من جميع جوانبها، فأكدت أن گليلي خالف توصيات لجنة 1616 التي ألفها البابا للنظر في النظام الشمسي وفي موقف گليلي منه[1].

أما فيما يخص كتابه «حوار حول نظامين فلكيين» فإن اللجنة شجبت ما جاء فيه واعتبرت أن صاحبه يستحق أقصى العقاب.

سُلّمت تقارير اللجنتين إلى المحكمة الدينية التي شرعت في محاكمة گليلي في أكتوبر 1632 فدامت سنة كاملة حيث عقدت خلالها ثلاث جلسات.

كانت المحاكمة شكلية لصالح العالم تبعا لقرار الكنيسة بعدم إيذائه أو التنكيل به بل عملت على احترامه كعالم ذي صيت كبير. في حين اعترف گليلي بأخطائه وندم على ما جاء في كتابه، طالبا من المحكمة منحه وقتا كافيا لإعادة كتابته بما يوافق وجهة نظر الكنيسة[6].

حكمت المحكمة على گليلي حكما صوريا. فبدلا من أن يُرمى في السجن أثناء استنطاقه ومحاكمته، فقد أُبقي عليه حرا في بيت سفير تسقان في روما، ولم يقض ولو يوما واحدا في السجن، بعد الحكم عليه، بل أقام في شقة فخمة في الفاتكان تطل على ساحة القديس پيير (Place Saint Pierre) مكونة من 5 بيوت وبخدم وطباخ، فمكث هناك مدة قصيرة قبل أن يعود إلى بيته في فلورنسا. توفي گليلي محاطا بمريديه وباحترام معاصريه في أوروبا قاطبة سنة 1642 عن سن يناهز 78 سنة؛ وعلى عكس مصير العالم الألماني الكبير كيپلر (Kepler) الذي رميت بقاياه في الهواء، فقد دُفن گليلي في كنيسة سانتا كروس

(Eglise Santa Croce) وهي البانتيون (Panthéon) الذي يدفن فيه عظماء الأمة، بجانب ميگيل آنج (Michel Ange) وماكياڤيلي (Machiavel).

ملاحظات أخيرة

1. يعتقد ارتور كوسلير (Arthur Kœstler) في كتابه القيم «في تاريخ تصور الكون»[1] أن گليلي أوقع نفسه في صراع لا طائل من ورائه. لأن النتيجة بالنسبة إلى العالم كانت سلبية حيث ذاق الأمرّين من المحكمة الدينية واضطر إلى الارتداد عن اعتقاداته العلمية والنزول عند إرادة خصومه. غير أنه كانت لگليلي أهداف بعيدة المدى، أهمها إبعاد الكنيسة عن العلم وعن مجادلة العلماء فيما ليس لها فيه دخل وإرغامهم على الوقوف عند حدود ما جاء في الإنجيل كما لو كان هذا كتاب علوم عقلية وتجريبية. وإذا لم يتفوق گليلي في ذلك الوقت فقد أنصفه التاريخ حيث صار كبار رجال الدين المسيحي يدعون علماء اللاهوت إلى تأويل الإنجيل وفهمه في ضوء المستجدات العلمية وتفادي الوقوع في تناقضات بين تعاليم الدين والاكتشافات العلمية.

2. كان گليلي يدافع كما رأينا باستماتة عن نظام فلكي لم يكن يتوفر على حجج لإثباته. فمطالبة المحكمة الدينية گليلي الإتيان ببيان علمي يدل على صحة ادعائه كان أمرا محرجا بالنسبة إليه أفقده صوابه وأعصابه حيث صار يخبط خبط عشواء في مجادلة خصومه ويدلي بأدلة ضعيفة تارة وباطلة تارة أخرى. والحقيقة أنه يستحيل إثبات صحة نظام كوبيرنيك وكذا ضحده. يعود السبب في ذلك إلى كون كل شيء في الكون يتحرك ولا يثبت على حال، مما

يعني استحالة إيجاد معلم ثابت وصالح لتحديد احداتيات الأجرام السماوية. بحيث يجوز القول إن الأرض تدور حول الشمس وإن الشمس تدور حول الأرض وإن الفرق بين الافتراضين نسبي يتمثل في نوع المعادلات التي تترجم حركة الكواكب.

بالنسبة لمشاهد في الأرض، فنظام كوبيرنيك أفضل من نظام بطليموس من حيث بساطة تلك المعادلات وحلها رياضيا.

3. لاشك في أن مواقف گليلي كانت تتسم بشجاعة نادرة لا يمكن لكوبيرنيك أن يفتخر بها (كان هذا الأخير يخشى الكنيسة أشد خشية، إذ لم يجرؤ على نشر كتابه المتعلق بالنظام الفلكي الذي يحمل اسمه إلا وهو في فراش الموت)، هذا مع العلم أن الكنيسة كانت وقتها في أوج قوتها وجبروتها. وإن دلّ ذلك على شيء فإنما يدل على كبرياء گليلي واعتزازه بنفسه وعلمه وانتصاره للعلم الذي أسدى إليه خدمات علمية جليلة وساهم في تحريره من هيمنة الفكر الدغمائي.

الهوامش

*) الكواكب التي تدور في فلك المشتري يبلغ عددها سبعة وستين

*) «Le soleil... s'élance dans la carrière avec la foie d'un héros... etc» (Psaume XIX)

المراجع

1- Arthur Koestler, Les noctambules, essai sur l'histoire des conceptions de l'Univers, 1955.
2- Alexandre Koyré, Etudes galiléennes, Hermann, 1966.
3- Isabelle Stengers, Les affaires Galilée, in Michel serres, Eléments d'Histoire des Sciences, p. 223 - 249.
4- P. Duhem, Etudes sur Léonard De Vinci, les précurseurs parisiens de Galilée Paris, Hermann, 1913 (rééditée en 1984).
5- Galilée Dialogues et lettres choisies ; Hermann, 1966.
6- P. Rodondi, Galilée Hérétique, trad. fr, Paris, Gallimard, 1985.

مكانة العلماء المسلمين
في تاريخ الطب

فؤاد سزگين

ربما لا نكون مخطئين إذا قلنا إن تاريخ الطب أقدم فرع في تاريخ العلوم. وهذا الحكم متعارف عليه لصدوره عن القدماء والمتأخرين.

لكن قدم تاريخ الطب لا يضمن صحة الفرض بأنه أقرب الفروع لتاريخ العلوم. بل بالعكس، إذ سبب قدمه كثرة الانحراف عن الحقيقة، وصعوبة التصحيح لما أصابه من الجور والتعصب والخطأ.

وهناك ثلاثة مبادئ أصبحت تمنح منذ البداية ألوانا أساسية لتاريخ الطب، وما نزال نحس آثارها حتى اليوم وهي :

أولا : مبدأ السبق في الكشف كما يسميه الإغريق.
ثانيا : التاريخ غير الصحيح نتيجة السهو أو التعصب.
ثالثا : أخذ وتكرار الأحكام غير الصحيحة عن الأسلاف.

هكذا كان شأن تاريخ الطب من بدايته عند الإغريق، منذ القرن الأول للميلاد، وفي أوربا منذ القرن الرابع عشر إلى أواخر السابع عشر.

إن أول موقف حقيقي وسليم من واقع تطور علم الطب باعتباره تراثا مشتركا للأمم يتمثل في كتاب «عيون الأنباء في طبقات الأطباء» لابن أبي أصيبعة الذي عاش في القرن السابع الهجري. فهو الذي استعرض وشاهد ماضي الطب من منظور التاريخ العام للبشر، وصرح بأن الطب ميراث منشود لبني آدم، وأن لكل قوم نصيباً في هذا الميراث.[1]

إن أحكام تاريخ الطب العام على نصيب المسلمين والعرب في مثل هذا الميراث لا يجوز أن تعتبر قريبة من الصواب والإنصاف.

وإن حديثي هذا لا يستطيع سوى الإشارة فقط إلى بعض ما وصل إليه المسلمون في ماضيهم في ميدان علم الطب. وهو يكفي لإعطاء انطباع بأنهم لعبوا أيضا دوراً كبيراً في هذا الميدان كما هو الحال بالنسبة لدورهم في جميع نواحي العلوم.

إنني أفضل أن أقدم أولا أعمالهم الأصولية، ثم أتبع ذلك بسرد أمثلة لآثارهم العامة والواسعة في الفروع.

حينما ابتدأ المسلمون في أخذ ما لدى الأمم الأخرى في علم الطب، كان الأمر منحصرا أولا في الصيدلة والطب العملي المتداول في البيئات المثقفة في نطاق حوض البحر الأبيض المتوسط، لأن الطب النظري كان قد أضاع مكانته قبل الإسلام عامة وبخاصة عند اللاتين، وذلك بعد أن غطى عليه الطب الشعبي والخرافي.

ومن هنا يجدر بنا أن نعتبر ظاهرة إحياء الطب النظري أهم ظاهرة في تاريخ الطب خلال القرون الوسطى. إذ إن إحياء الطب النظري الذي وصل إلى القمة العليا في كتب جالينوس من جهة والحل بالمعالجة الأبقراطية التي تقوم على مشاهدة المريض بجانب السرير من جهة أخرى -وهذه الأبقراطية حرفتها الجالنوسية عن مكانتها- قد تحقق في النصف الثاني من الهجرة عند المسمين.

وفي رأيي أنه لو انحصر عمل المسلمين في إبراز هذه الظاهرة، لكان ذلك كافيا لأن يعترف لهم بمكانة محترمة في تاريخ الطب. لكن مجرد ثبوت هذه الظاهرة عند أمة بعد وقت قصير من ظهورها على مسرح التاريخ، يكفي لأن يبشر بظهور إنتاجات هامة أخرى في نفس الميدان إن لم تتعرض تلك الأمة لكوارث تاريخية سريعة.

وفي رأيي كذلك أن أهم ما ينبغي أن يسجل لهم من نجاح في هذا المضمار، هو استطاعتهم أن يعرّفوا الناحيتين النظرية والعلمية في الطب، وتأسيس عنصر العدالة بينهما في وقت مبكر وتطوير هذا المبدأ باستمرار.

فلنستمع إلى ما كان يقوله طبيب عربي في أواخر القرن الثاني من الهجرة : «إن الدواء إنما يكون بعد معرفة الداء، وتعريف الداء هو السبب الأول المطلوب الذي إذا حصل، حصلت بحصوله الفائدة الأخيرة التي هي شفاء الأوصاب، الذي هو حد صناعة الطب. وإن كان الطب من الصناعات التي هي من ذوات العلم والعمل، وإن كانت صناعته انقسمت إلى هذين القسمين: أعني العلم والعمل، فواجب أن يكون جزء العلم سابق لجزء العمل، إذ لا وجود لعمل لم يسبقه العلم».[2]

إن هذا المبدأ الخطير الذي لا يقتصر على الطب فقط بل يشمل العلوم الأخرى أيضا، ظل يتطور باستمرار، وصار أساسيا لعلم الطب على المستويين المتطورين : النظرية والتجربة.[3]

وكثيرا ما يُدَّعى بأن الأطباء العرب ليسوا سوى تلامذة أوفياء للإغريق، وأنهم لم يستطيعوا أن يتخلصوا من سيطرة الأطباء الإغريق أو يتجرأوا على نقدهم.

إن مثل هذا الحكم الذي يتكرر كثيرا، لا يدل فقط على عدم تتبع ما وصل إلينا منهم في الكتب، بل يدل أيضا على عدم معرفة مبدإ مهم، جاء عن طريق العلماء المسلمين عامة في تاريخ العلوم، وهو مبدأ الخلقية في النقد. أي أن فهمهم الواضح لتطور العلوم جعلهم منصفين متعففين ومتحفظين في نقدهم.

أما النقد بمعنى تصحيح ما وقع فيه الأسلاف فنشاهده عند العلماء المسلمين منذ القرن الثاني في نواح مختلفة. وهنا أشير في ناحية الطب إلى بعض الأمثلة ومنها ما يوجد عند جابر بن حيان بمناسبة ترتيب قوى الأدوية لجالينوس. فقد ذكر جابر أن ترتيب قوى الأدوية عند جالينوس غير معتبر لأنه اعتمد على الحس فقط إذ إن تعيين الكيفية الغالبة أو أدنى القوة لا يمكن بواسطة الإحساس حتى ولو اجتمع جميع أعضاء الحس فيه. إن قوى الأدوية وآثارها يجب أن تضبط ضبطا رياضيا دقيقا.[4]

إن نقد جابر بن حيان لجالينوس وغيره في هذا الوقت المبكر لتاريخ العلوم الإسلامية يأخذ أحيانا نوعا من الشدة التي تجنبها المتأخرون. ومما كان جابر يقوله : «وقد أخطأ جالينوس في هذا خطأ فادحا...» أو قوله : «وهذا جهل

عظيم فادح على ما حكى جالينوس في كتابه «منافع الأعضاء» أو قوله : «وقد أطلق مثل ذلك جالينوس في النفس وتحير وتثقل ولم يدر ما يقول في ذلك». أو قوله «فإن جالينوس إنما غلط في هذا الموضع الغلط الذي صار به مثلا»[5].

ونرى بعد ما يقرب من قرن أن أسلوب النقد أخذ شكلا كاملا وراسخا ومعتدلا، وأن المسلمين ألفوا كتبا عديدة بعنوان شكوك على فلان أوفلان. فلنلاحظ مثلا موقف الرازي من جالينوس فيما جاء في كتاب «الشكوك». فالرازي يعتبر الطب علما فلسفيا لا يحتمل التخبط خبط عشواء وخصوصا من الأساتذة. ومن العادات الخلقية والفلسفية أن يرافق احترام الأساتذة موقف الشك في أقوالهم. ويستشهد الرازي بكلام منسوب لأرسطو طاليس مؤداه أن أفلاطون والحقيقة عندنا قيّمان ولكن الحقيقة أقوم، فإن كانا مختلفين...، ويقول الرازي أما أغلاط جالينوس فربما كان بعضها من الإهمال والسهو وعدم الحرص. ولكن هناك ما لا يقبل بسبب قانون تطور العلوم. والذي يستطيع أن يضيف شيئا جديدا هو الذي يملك معرفة كاملة لما وصل إليه الأسلاف[6]. وفي هذا الصدد أجمل كلام علي بن موسى المجوسي في مقدمة كتابه «كامل الصناعة» الذي يعطي انطباعا عن تصوره الواضح لقانون التطور وما يتوقع من الأساتذة. فهو يقول ضمن نقده لبقراط وجالينوس : إن كتب بقراط مختصرة جدا إلى درجة الغموض، وإن كتب جالينوس على عكس ذلك، فهي مصابة بالإسهاب والإطناب ومليئة بالتكرار. وفي كتب المتأخرين من الإغريق مثل اريباسيوس بلولس نواقص وخلل. أما الرازي أكبر أطباء عصره فلم يتجنب التكرار في كتابه «الحاوي». وهذا الكتاب موجه إلى الطب العملي عامة، وهو عبارة عن تجميع يُفتقد فيه الانسجام. وعلى كل حال لا يوجد في رأي علي بن موسى كتاب كامل، ولم يصادف منهجا أمينا في زمنه.

إن شعورهم بقضية التطور وعملهم المتواصل بعلم الطب، ومساهمة عدد كبير من الأطباء في العمل على مدى القرون، أدى بهم إلى أن يعرّفوا علم الطب ويصنفوا أقسامه مرارا، ويؤلفوا لنا مرجعية أحسن مما كان عند الأسلاف. وينبغي أن ننوه بالنتائج الطبيعية التي توصلوا إليها في هذا المجال ومن بينها تطويرهم لمستشفيات متكاملة ونظم صيدلة لا أريد أن أخوض في تفاصيلها.

وأحاول الآن أن أعرض بعض ما اثبتته الدراسات من أعمال هامة للأطباء المسلمين والعرب.

إن عملية أخذ المسلمين ما يوجد عند الأمم الأخرى من طب ابتدأت في القرن الأول للهجرة. وأول ترجماتهم متصلة بالطب العملي والصيدلة. ومنذ أواسط القرن الثاني ابتدأوا من ترجمة الكتب الطبية الهامة مثل كتب بقراط وجالينوس وغيرهما. ودراسة كتب الأطباء العرب وأخبار المصادر تعطي الانطباع بأن عملية الأخذ والتمثيل لطب الأجانب قد اكتملت في أواسط القرن الثالث للهجرة. ولا نستطيع أن نعرف الآن إلى أي حد تكوّن عند الأطباء العرب في تلك الفترة إحساس بأنهم قادرون على أن يأتوا بشيء جديد في الطب النظري بعد أساتذتهم الإغريق. وربما انحصرت جهودهم في هذه الناحية في ذلك العهد على ترتيب وتلخيص وتنظيم وصقل كتب القدماء. وتعتبر كتب حنين بن إسحاق أفضل مثال على هذه العملية.

إن أهم وأوضح ما يعرف الآن من إسهامات إسلامية جديدة في ميدان الطب النظري، وتدل في نفس الوقت على أن الأطباء العرب كانوا مجددين وبانين، نجدها في طب العيون.

وهناك فكرتان لهما أهمية عظيمة في هذا الطب، نجدهما عند أبي بكر الرازي (نحو سنة 300 بعد الهجرة). فقد كان الرازي أول طبيب يرى أن صدفة العين تكبر وتصغر تبعا لنسبة دخول الضوء فيها. وأهم من هذا اكتشافه أن الإبصار لا يكون نتيجة لخروج شعاع من العين إلى الجسم المرئي بل العكس هو الصحيح حيث ينطلق الشعاع من الجسم إلى العين. وهو هنا يرد على اقليدس.[7] إن التصحيح النهائي لقضية الإبصار في الناحية الطبية وردّ ما أورده جالينوس فيها ظهر عند ابن سينا. أما الشخص الذي استطاع أن يثبت هذا الإيضاح الجديد للإبصار فيزيائيا فهو ابن الهيثم.

إن التطور الثالي لمعالجة مشكلة الإبصار عند المسلمين بلغ حدا بعيدا وبخاصة عند كمال الدين الفارسي في القرن السابع الهجري. فقد وصل في بعض حلوله لمشاكل الإبصار إلى النتائج التي تم الوصول إليها في القرن التاسع عشر الميلادي. وبعض المشتغلين بتاريخ الطب الذين ينقصهم الفهم التاريخي الحقيقي حينما يحكمون على التاريخ بمنظور وضعي، يرمون العرب بتبعية الإغريق مستندين إلى احتفاظ الأطباء العرب بمبدأ باثولوجي قائم على الأخلاط الأربعة، أي ائتلاف واختلاط الدم والبلغم والمرة السوداء والمرة الصفراء.

صحيح أن الأطباء العرب أخذوا هذا النظام البقراطي وتمسكوا به لكن يجب علينا أن نلاحظ أن أهمية هذا النظام قد ضاعت عمليا بمرور الزمن حينما توصل هؤلاء الأطباء إلى تعاليل خاصة لكثير من الأمراض.

وأورد هنا حقائق كشواهد على ذلك : إن أبا الحسن الطبري اكتشف في القرن الرابع الهجري أن عثّ الجرب هو الذي يسبب الجرب. وكان الرازي

يعرّف الحمى الفحمية المعدية (الحمى الفارسية) في الدود المدني. وكان ابن سينا يقول إن السرطان الموضعي يدل على السرطان العام المتسلط على الأعضاء. ويرى أن السل مُعد وأن أشعة الشمس يمكن أن تكون مضرة بالمسلول. وتعتبر نظريته الخاصة بالتهاب الدماغ في منتهى الأهمية لأنه يعرف بكل الوضوح والصحة التهاب الدماغ مع التفريق بينه وبين التهابات أخرى.

ونصادف عند أبي القاسم الزهراوي في القرن الرابع الهجري وصفا مسهبا وعميقا للأمراض الدموية. ونرى أنه يعتني بالتهابات مفصلية وبالسل الصدري.

وفي القرن التالي أي في القرن الخامس الهجري نرى أن عبد الملك ابن زهر يُعَرِّف بوضوح الأورام التي تحدث في الغشاء الذي يقسم الصدر ويعرف أورام التامور. وكان ابن زهر أول طبيب يوصي بفتح القصبة الهوائية وبالتغذية الصناعية أما عن طريق المريء أو عن طريق المستقيم أثناء شلل المريء. وهو يُعرّف أمراضاً أخرى ضمنها سرطان المعدة تعريفا واضحا[8].

ولعل أعلى المراحل التي وصل إليها الأطباء العرب في الباثولوجيا، أي علم أسباب الأمراض، هي اكتشافهم قانون العدوى. وفي هذا الصدد يقول لسان الدين ابن الخطيب المتوفى سنة 776 هـ : «فإن قيل كيف نسلم بدعوى العدوى وقد ورد الشرع بنفي ذلك، قلنا : وقد ثبت وجود العدوى بالتجربة والاستقراء والحس والمشاهدة والأخبار المتواترة، وهذه مواد البرهان. وغير خفي عن ناظر في هذا الأمر، أو إدراكه هلاك من يباشر المريض بهذا المرض غالبا وسلامة من لا يباشر ذلك، كذلك وقوع المرض في الدار والمحلة بسبب ثوب أوآنية، حتى إن القرط أتلف من علق بأذنه، وأباد البيت بأسره، ووقوعه في المدينة في

الدار الواحدة، ثم اشتعاله في أفذاذ المباشرين ثم جيرانهم... الخ[9]. ومثل هذه الملاحظة أدركها معاصره أحمد بن علي بن خاتمة. ويعرف ابن الخطيب أيضا أن درجة أثر العدوى ودرجة سرعتها تتوقف على ظروف جسم الإنسان[10].

ولسنا نجاوز الصواب إذا رأينا في اكتشاف قانون العدوى هذا، انهياراً تاما للباثولوجيا الاخلاطية الإغريقية عند المسلمين من الناحية العملية.

إن مؤرخي الطب منذ أوائل القرن العشرين يعتبرون الكشف عن قانون العدوى مرحلة هامة في تاريخ الطب بعدما استطاع من خلال دراسته لظاهرات الوباء والطاعون في أوربا أن يبين أن فكرة العدوى كانت قد بدأت في الانتشار في أوربا منذ القرن الرابع عشر الميلادي. وهنا لا نتعجب كيف أن مؤرخا لتاريخ الطب[11]، لا يعرف وهو يعرض هذ الموضوع سنة 1924 أن المستشرق M. Muller نشر وترجم كتاب ابن الخطيب سنة 1863، وأن الأطباء الأوربيين أخذوا هذه الفكرة دون شك عن أساتذتهم العرب، كما هو الحال بالنسبة للكثير من الأفكار والمعلومات.

وإذا أردنا أن نستعرض موضوع التشريح عند الأطباء المسلمين والعرب في كلمات قليلة، ينبغي علينا أن نشير قبل كل شيء إلى الحكم الشرعي الذي يذهب إلى أن الإسلام حرّم تشريح بدن الإنسان، وأن كل ما أتى به العلماء المسلمون في هذا الحقل مأخوذ عن الأسلاف الأجانب، وأنهم لم يأتوا بشيء جديد في هذه الناحية. لقد ردّ عدد من الباحثين على هذا الموقف القديم الذي نجده عند معظم مؤرخي الطب بالإشارة بصفة خاصة إلى ما كتبه الرازي وعلي بن موسى المجوسي، وابن سينا، وغيرهم في علم التشريح.

وهذا أحد الباحثين المعاصرين وهو H. Schipperges يصف كتاب «الطب المنصوري» لأبي بكر الرازي بأنه أول كتاب كامل في علم التشريح. وقد ترجم هذا الكتاب وشرح عدة مرات.

وبعد هذ الكتاب يبرز كتاب «كامل الصناعة»، لعلي بن موسى المجوسي. وفيه سبعة وثلاثون بابا عن علم التشريح يتضمن عرضا هو الغاية في التنظيم والتنسيق. ويفوق هذا الكتاب كتاب الرازي في التنظيم وفي اتساع نطاق الموضوع.

وعرض علي بن موسى هذا للتشريح يسبقه ما خصّ به ابن سينا الموضوع في كتابه «القانون». وتعتبر هذه الجهود السابقة القاعدة التي واصل عليها ابن النفيس أبحاثه. إذ بلغ شأوا بعيدا في شرحه على القانون ووصل إلى الذروة باكتشافه الدورة الدموية.

ولا شك أن القصة معروفة لديكم. فشرح ابن النفيس أخذه العالم الإيطالي Andreas Alpagus إلى باردا بعد إقامة طويلة في دمشق، وترجمه إلى اللاتينية. وقد استند Michel Servetus الإسباني على هذه الترجمة واكتسب الشهرة. مع أنه لم يكن أكثر من مكتشف لما وجده في كتاب ابن النفيس. وظل الأمر كذلك حتى منتصف الربع الأول إلى الثالث من هذا القرن.

وهناك عبد اللطيف البغدادي المتوفى سنة 629 هجرية والذي عاش قبل ابن النفيس بحوالي نصف قرن، واشتهر ببحثه عن هياكل عظمية بجانب القاهرة. وقد تبين له أن وصف جالينوس وأطباء آخرين الفك السفلي للإنسان بأنه عبارة عن قطعتين غير صحيح. وأن الفك عظم واحد عن غير دَرْز.

ويصرح عبد اللطيف البغدادي بأنه عاين ما يقرب من ألفي جمجمة ليثبت حقيقة الأمر. وليثبت أيضا أن الشدق عبارة عن قطعة واحدة لا أكثر كما زعم جالينوس. ويقول إن الأدلة التي كسبناها بحواسنا الشخصية تقنع أكثر من الاستناد على أقوال القدماء المشهورين.

وطبيعي أن تؤدي مكانة المسلمين والعرب في علم التشريح إلى تمكنهم في الجراحة. وفي هذه الناحية أيضا وصلت إليهم معلومات الأطباء الإغريق وما كانوا يستعملونه من آلات. ولكن الأطباء الجراحين المسلمين سبقوا أساتذتهم في هذا الميدان من حيث المنهج وتوسيع الخبرة العملية وعدد الآلات وأنواعها وتطويرها.

ويمثل أبو القاسم الزهراوي الذي عاش في القرن الرابع الهجري مرحلة التطور العليا في علم الجراحة حتى نهاية عصره. مع أنه لا يمثل الذروة القصوى لدى المسلمين عامة في هذه الناحية.

إن كتابه «التصريف» المبني على ثلاثين بابا كان نصفه تقريبا مخصصا للجراحة. وهذا الكتاب ترجم في القرن الثاني عشر إلى اللاتينية. وتوسَّع القسم الخاص بالجراحة ككتاب مستقل. واستنادا على الترجمة اللاتينية أمكن لتاريخ الطب في العهد الحديث أن يدرك المستوى العالي الذي وصل إليه الطب عند المسلمين في القرن الرابع الهجري.

ولا أريد أن أعدد ما أثبته تاريخ الطب من المزايا لكتاب الزهراوي، واكتفي بالقول إن بعض العمليات الجراحية الهامة التي تنسب في العصر الحديث إلى أطباء كبار، كانت معروفة في كتاب الزهراوي. ومن بينها على سبيل المثال إيقاف نزيف الأوعية الدموية الكبيرة التي اشتهر بها الجراح القراوي Ambroise paré في

القرن السادس عشر، وكذلك الطريقة التي تنسب إلى الطبيب الألماني Walcher المتوفى سنة 1935 في فن التوليد. ونذكر أيضا أنه كان يعرف طرقا مختلفة للخياطة الجراحية. وجدير بالذكر أن المنهج الذي يسمى «وضع الترنْدلبوركي» نسبة إلى Friedrich Trondelenburg المتوفى 1924 كان معروفا عند أبي القاسم الزهراوي.

إن أول الجراحين الأوربيين البارزين ممن ظهر في أوربا كتلميذ للزهراوي وللجراحين العرب الآخرين وعمم الجراحة العربية في أوربا هو Guy de chauliac المتوفى سنة 1363 م.

ومن واجبي هنا أن أشير بإجمال إلى مكانة الأطباء المسلمين والعرب في جراحة العيون. إذ يصادفنا في كثير من الأحيان الحكم غير الصائب تماما في تاريخ الطب وهو أن الأطباء العرب كانوا متقدمين في جراحة العيون خاصة. دون الاعتراف بمكانتهم في علم الجراحة بوجه عام.

أما السبب الحقيقي لاشتهار مهارة الأطباء العرب في جراحة العيون فهو حظ هذه الجراحة التي قيض لها عالما كبيرا مثل : Julius Hirschberg أشهر مؤرخي طب العيون والذي استطاع أن يدرس هذا التخصص من الطب الإسلامي العربي بعمق وإنصاف، وقارنه بما عند الإغريق وما عليه هذا الفرع من الطب في القرون الحديثة مقارنة متينة، ولا أستطيع أن أتكلم هنا بالتفصيل عما بيّنه Hirschberg من الأبحاث الهامة، واكتفى بالإشارة إلى بعض ما توصل إليه عمار الموصلي الذي عاش في القرن الرابع للهجرة.

يقول Hirschberg : إن أكثر النواحي إعجابا في كتاب عمار هي أخباره الستة المجملة بطريقة تامة وحيوية، والمتعلقة بتجاربه الجراحية الخاصة، والتي

تجذب القارئ الحديث إلى حد بعيد. ولا يصادفنا شيء في التراث الإغريقي مشابه لذلك على الإطلاق. أما في القرون الحديثة فإننا لا نعثر على مثل هذه الأخبار الرائعة عن عمليات جراحية توصف بعناية ودقة إلا ابتداء من القرن الثامن عشر(12). وبهذه المناسبة يذكر Hirchberg أن عمار الموصلي يصف لنا العمليات الجراحية التي أجراها في مختلف البلدان. ويصف ظروف أمراض العين فيها، ويورد Hirschberg هذه الناحية لإنجازات عمار كأقدم محاولة لكتابة الجغرافية الكتاراكتية : Star-Geographie(13).

«إن أهم ما نجده عند عمار الموصلي هو العملية الكلية للكاتاراكت بطريق الامتصاص وذلك بواسطة الإبرة المعدنية المجوّفة التي اخترعها بنفسه...،» ومن الأمور العجيبة في كتابه أيضا سَلْخُ القُزَحِيّة مع المحافظة على قابلية الإبصار. والحقيقة أن الإغريق وأسلاف عمار من العرب قاموا بهذه العملية. لكنها استخدمت لتحسين المنظر وليس للإبصار. ويقول Hirschberg مُنَوِّها بشخصية عمار بأنه «أحد الأطباء الذين لا يتكرر وجود أمثالهم في تاريخ الطب إلا نادرا».

حاولت حتى الآن أن أقدم عددا من الأمثلة عن بعض الاختصاصات الطبية في العالم الإسلامي أثناء تاريخه الذهبي دون أن أشير إلى ما نجده عند الأطباء العرب من مستوى رفيع في الناحية الصحية وأدب الطب والأدوية، وأغذية المرضى. ولكني أكتفي بالقول إن التطور كان عاما في جميع فروع الطب. وأضيف إلى ذلك بأن التطور العلمي عند المسلمين كان لا يقتصر أيضا على الطب، ولا يتوقف عند بعض فروع العلم، بل إن هذا التطور شمل جميع نواحي العلوم تبعا لقانون تطور العلوم أي أنه لا يمكن أن يتطور العلم في ناحية معينة دون أن يواكبه تطور في النواحي الأخرى من العلوم.

إن هذا الطب هو الذي وصل إلى العالم اللاتيني منذ القرن الرابع للهجرة عن طريق بيزنطة وإيطالية وصقلّية وبواسطة الاحتكاك البشري.

وقد انتشرت الكتب العربية في العالم اللاتيني بواسطة الترجمات والانتحالات، وكذلك بواسطة نسبة بعضها إلى أساطين الإغريق.

وهناك أمثلة على ذلك منها «كتاب العين» لحنين بن إسحاق، «وكتاب المالينخوليا» لإسحاق بن حنين، «وكتاب الباه» لابن الجزار، وهذه كتب تم تداولها في أوربا على مدى القرون كمؤلفات لجالينوس وروفوس والاسكندر الطراليسي.

ومن العجائب التاريخية أن أحد التجار العرب الجزائريين قد لعب دورا كبيرا في انتقال كتب الطب العربية إلى العالم اللاتيني، وهذا الشخص المعروف والمسمى بقسطنطين الإفريقي، لا نعرف عنه ما إذا كان نصرانيا أو أنه تنصر بعد أن ترجم بمساعدة أصدقائه الرهبان ما يَقْرُب من سبعين كتابا طبيّاً إلى اللاتينية.

وهنا نجد أن مرحلة تاريخ الطب هذه ربما كانت أكثر المراحل التي تحتاج إلى تصحيح. أي أن مرحلة الطب التي تسمى مرحلة النهضة تنكر وتتجاهل الحقائق التاريخية إضافة إلى جعل قضية الأخذ والتمثل للعلوم العربية الإسلامية كترجمات للكتب اليونانية.

ومن بين هذا التاريخ غير المُصيب، أن مؤرخي الطب تعوَّدوا أن يروا في بعض شخصيات القرن الثالث عشر أو الرابع عشر مبشرين للطب الجديد في

أوربا، مع أنهم في الحقيقة كانوا بعيدين عن أن يأتوا بشيء جديد بالنسبة إلى أسلافهم العرب. والشيء الذي عملوه هو تأليفهم الكتب الجديدة المحجمة، مستخرجين موادها من ترجمات الكتب العربية.

إن بعض الدارسين من المستشرقين بيَّنوا هذه الحقيقة كخطوة مبدئية. وينبغي أن يؤدي المنتسبون للحضارة العربية الإسلامية واجبهم في هذه الناحية.

ولكن هذا الأمر يجب أن يتم على مسوى علمي رفيع وموضوعي ودون تعصب وبواسطة الاهتمام الجاد بتكوين فرقة عمل صالحة وضرورية للبناء عليه.

الهوامش

1) Edith Heiscviel, Dic Geschichte der Medizin Geschichtschneiburg, في
Einfushru indie Medizinhistoriv. Artees, Stuttgart 14449, 205.

2) كتاب «السموم ودفع مضارها» لجابر بن حيان، فسبارت 77 أ – 77 ب.

3) H. Schippekrs, die arabiche Medizin als Praxis und als theorie, sudhofs Archiv 43 / 1953 / 317 في

4) F. Sezgin. Geschichte des ar. Schriftun III, 214, 215, IV
حابر بن حيان : كتاب «البحث عن الكمال». نسخة حار ابن 97 ب

5) P. Kraus. b. Hayyan II, 326, 330

6) S. Pines, Razi critique du Galien, Bi Actes du 7c congr Jut. d. Sciences, Paris 1954, 480 - 487.

7) F. Szgin GAS III, 277.

8) G. Golir, Avenzoar, Sa wie et ses œvres H, Paris 1911/
«دائرة المعارف الإسلامية» (ألماني)، 958، II، مقالته عن ابن زهر في «دائرة المعارف الإسلامية» (انجليزي)
R. Arnalder, III

9) Sitzurgsberichte der konegt bayer Akadem, M. Muller
der wissenschaften 2 / 86 / 6 - 5

10) المرجع السابق، ص 6.
وهو يقول : جواب من رد دعوى العدوى والانتقال يكون كثير من المباشرين للمرضى سلموا من حضرته والملازمة والقرب من العدد الكثير منهم، وهلاك آخرين من لم يباشروا أو باشروا مباشرة يسيرة، إذ لم يعلم لجمهور أن علة السلامة أو العطب بقدرة الله، انما هي الاستعداد أو عدمه، وأن الناس في الاقتراب من نار تلك السحية بمنزلة الفتل التي تقرب عن النار المشتعلة في السراج، وأن ما كان قريب عهد بالإيقاد والحرارة والدخانية أسرع به تعلق الناس لحينه. وهذا مثال المستعد لو أخر الاستعداد. ومن كان جافا غير قريب العهد بالنار قبل الايقاد بعد انغفال في زمان أطول من الأول، وهو مثال الشارع في الاستعداد، وما كان من الفتل بليلا مشربا مائية اشتعل بعد طول».

11) Essays on the History of Medicine, London 1924, 108 - 109.

12) سزگين : «تاريخ التراث العربي»، 221/3.

13) المرجع السابق 330.

المجتمع العربي بين التحصين ومتطلبات الإصلاح

محمد فاروق النبهان

يقف مجتمعنا العربي والإسلامي اليوم في منعطف تاريخي جديد، ولابد له إلا أن يتخطاه، فإما أن يختار ما يُلائمه وما يعبر عن إرادته، وإما أن يجدَ نفسه أسير اختيارات خارجية مفروضة عليه، وهو كاره لها ومنددُ بها ومدركُ خطرها.

هذا هو التحدي الحتمي لمجتمعنا اليوم، وهو تحدي حقيقي ادّى إليه واقع متخلف كنا نعيشه، وأوضاع خاطئة كنا نتعايش معها، وتجاهل لمطالب اجتماعية كنا نتغلب عليها بالقوة حينا وبالالتفاف عليها حينا آخر.

وأخذت سفينتنا تعبر المحيط وهي تترنح من عبء ما تحمله من أثقال، ووقف مجتمعنا يرقب ذلك الموج القادم من بعيد، وهو مستسلم لمصيره، غارق في تأملاته اليائسة.

هامساً في سره ما هكذا تقاد الشعوب! وكان لابد من دعوة صادقة موقظة يرفع لواءها حكيم ناصح من عقلاء هذه الأمة الذين لا يبحثون عن مجد ملوّح به من رموز السلطة، ولا يجرون وراء عواطف العامة فيتقربون إليهم بما يرضي عواطفهم من المواقف الانفعالية المرتجلة.

نحتاج اليوم إلى صوت العقلاء والحكماء، لكي يرفعوا شعار الإصلاح أولا، فلا مجال لأي أمل أو إنجاز في ظل ما نحن فيه من مظاهر التخلف.

ولابد في البداية من دراسة أمرين :

الأول : سياسة التحصين

الثاني : متطلبات الإصلاح.

سياسة التحصين

أما التحصين فيراد به تنمية ذاتية هذه الأمة، وتمكينها من الصمود الداخلي في مواجهة التحديات الخارجية المسلطة على خصوصياتها لإضعافها والتشكيك في مدى سلامتها.

وأسلحة التحصين ثلاثة :

أولا : سلاح الثقافة :

والثقافة هي أداة المواطن للمعرفة والارتقاء والتنمية، ولا تنمية في ظل أمية المجتمع وسذاجة فكره وتصوراته، ولابد من الاهتمام بالمؤسسات التعليمية، المدارس والجامعات ومعاهد البحث العلمي، وليس من الطبيعي أن يكون حجم الإنفاق على البحث العلمي في البلاد العربية لا يتجاوز مقدار ربع بالمائة من

الناتج القومي في الوقت الذي حددت اليونسكو الحد الأدنى للإنفاق في الدول النامية مقدار واحد بالمائة، وقد يتضاعف هذا المقدار في الدول المتقدمة.

وثقافتنا هي أداتنا لتوليد ملامح مشروعنا الإصلاحي الذي نريده كاملا وصادقا ومعبرا عن إرادتنا في التغيير والإصلاح، والثقافة التي نريدها هي ثقافة النهوض التي يولدها شعور المواطن بحاجته لتطوير مجتمعه إلى الأفضل، ويجب أن تتوقف السلطة عن إنتاج ثقافة التخلف التي تحمي قيم الوصاية المفروضة على الثقافة والحرية والوطنية، فلا سلطة على حرية المواطن، ولا وصاية للسلطة على إرادة المواطن واختياراته الوطنية، والمواطن أكثر صدقا في دفاعه عن مقدساته الوطنية وخصوصياته الذاتية.

نريد إنتاج ثقافة تجعل المواطن وصيا على السلطة، ولا نريد ثقافة تكرس وصاية السلطة على المواطن والوطن، وهذه هي الثقافة التي يريدها المواطن، ولا يريد ثقافة منتجة في مصانع الدولة ومؤسساتها الرقابية والإعلامية والسلطوية، لقد ضاق شعبنا بالوصاية المفروضة عليه وكأنه طفل مراهق لا يؤتمن على ماله ووطنه، ولا يطمئن إلى اختياراته وتطلعاته إلى الحرية والكرامة.

ثانيا : سلاح العقيدة :

وهو سلاح التكوين الذاتي، وهو معقل الشعور بالانتماء، والدافع إلى التضحية، ولابد من تقوية الشعور بالانتماء، لكي يحمل كل مواطن بطاقته الوطنية وهويته الشخصية، وقد سجلت فيها كل المعلومات عن حياته وأسرته ودينه ومكان إقامته.

والهوية كلمة مولدة ومشتقة من الـــ«هو» وهو فعل الكينونة، وتعني الوجود والانتماء والخصوصية، وهوية الشيء خصوصيته ووجوده المتفرد،

وبفضل هذه الهوية الوطنية يثبت الانتماء، وتنمو الاستعدادات للمدافعة والمغالبة والتضحية في سبيل الدفاع عن هذه الحقوق.

نريد الهوية الوطنية التي تمنح صاحبها الشعور بالكرامة والحرية والثقة به، وتولد لديه الطمأنينة النفسية وتزيح عنه كابوس الخوف والرعب، ولا نريد تلك الهوية التي تخيف صاحبها إذا تكلم بحق من حقوقه أو عبر عن رأي من آرائه.

والإسلام هو أداة ترسيخ هذه العقيدة، كانتماء وطني وكثقافة إنسانية وكقيم حضارية، فالإسلام كعقيدة ينتج فكرا ويؤدي إلى سلوك، أما الفكر فهو الإيمان بالله والإيمان بكل ما جاءت به الأديان السماوية من دعوة الإنسان إلى الخير وعمل الصالحات، والاعتراف بحقوق الإنسان وكرامته، ودعوته للدفاع عن قيم الإنسانية بالجهاد ومواجهة معسكر الشر سواء تمثل في سلطة جائرة أو في طغيان الأقوياء على الضعفاء، والجهاد المشروع هو ذلك الموقف الأخلاقي في الدفاع عن المقدسات والحريات والكرامة والحقوق الإنسانية، ولا حدود لحق الإنسان في الدفاع عن هذه الحقوق، ولا جهاد في أي موقف عدواني، أو أي سلوك تأباه القيم الإنسانية.

ثالثا : سلاح المواطن :

وهذا هو السلاح الأقوى والأمضى والذي تقع الهيبة منه، نظرا لأنه الوريث الشرعي لكل الحقوق، وهو المؤتمن على المقدسات، وهو صانع السلطة وهو مانحها الشرعية، إذا تحرك أخاف، وإذا تمرد أرعب، وإذا ثار أسقط تلك الكيانات التي اغتصبت إرادته أو زيفت توقيعه.

ويجب أن نفرج عن هذا المواطن الذي ادعى القيمون عليه أنه لم يبلغ سن الرشد بعد، فزوروا إرادته في التفويض وادعوا لأنفسهم حق الوصاية عليه، وأخافوه

بما طوقوه به من رموز القمع وأزلام السلطة، ولابد من أن يسترد هذا المواطن حقه في أمواله التي اغتصبت منه، وحرياته التي انتزعت منه، وسلطاته في الأمر والنهي التي سلبت منه.

ومن حق هذا المواطن أن يستعيد كامل حقوقه المسلوبة، وأن يساءل من فوض إليهم أمره، من كان صادقا منهم فإنه يكرمه بثقته، ومن كان متهما بالتزوير والتزييف والتبذير فعليه أن يبرر سلوكه، إقرارا بمبدأ العدالة، وردعا لكل من يتجاوز الحق بالعدوان.

خطورة تجاهل المواطن

إن تجاهل أوليات التحصين الثلاث قد أدت إلى وجود سلبيات خطيرة هي أهم ما يعاني منها مجتمعنا اليوم، وأهمها :

أولا : ظاهرة التطرف :

وهي ظاهرة مرضية دالة على خلل في وظائف الجسد، وهو خلل واضح وبين، ولابد إلا أن يؤدي إلى سلوكيات نفسية خاطئة ومنحرفة، قد تبدو أحيانا على شكل أفكار متطرفة أو على شكل سلوكيات متمردة غاضبة، ومن الطبيعي أن تزداد الظاهرة خطورة مع وضوح الرغبة في تجاهل أسبابها الحقيقية، ومعالجتها إما بالحلول الأمنية التي تؤدي إلى تفاقم الظاهرة إلى مواقف صدامية، وإما بمعالجة الأمر بطريقة هامشية مبسطة عن طريق أدوية التهدئة، وهي علاجات وقتية سرعان ما تستعيد النفس وعيها من جديد وتعيد النظر فيما هي فيه من هموم يومية واستفزازات سلطوية غايتها تكريس حالة التخلف لتمكين السلطة من الإمساك بكل الخيوط التي تضيق الخناق على حريات المواطن وكرامة المجتمع.

ثانيا : تخلف المناهج التربوية

وهذه ظاهرة أدى إليها غياب الإرادة في توفير ظروف النهضة الثقافية، وعندما تتخلف الثقافة عن مواكبة طموحات المجتمع تترسخ القيم التربوية الخاطئة، وتسود العادات المنحرفة، وبدلا من أن تكون المدرسة أداة للنهوض تصبح بسبب مناهجها التربوية معقلا لتربية أجيال تائهة تبحث عن ذاتيتها من خلال الانتماء إلى خلايا العنف أو خلايا الانحراف والجريمة والمخدرات، ولابد في التربية من تحقيق هدفين :

أولهما : تنمية القابليات الفطرية السليمة، وتكوين القدرات والمهارات التي تمكن الفرد من اختيار السلوكيات التي تحقق التنمية وترفع من مكانة العمل الصالح والنافع والمفيد.

ثانيهما : مساعدة الفرد على التكيف مع محيطه الاجتماعي والثقافي، والارتقاء بمستوى المفاهيم والقيم إلى الأفق الأخلاقي والإنساني.

وتجب مراعاة أمرين :

الأول : سلامة التكوين التربوي الذي يسهم في بناء الشخصية الإنسانية ويغذيها بالقيم الروحية التي تحقق التوازن الداخلي.

الثاني : تصحيح العادات وإعادة النظر في القيم والسلوكيات السائدة في حوار نقدي مع الذات.

والغاية المرجوة من كل ذلك هو صناعة الشخصية الإنسانية عن طريق تنمية القدرات العقلية والاستعدادات الروحية.

ثالثا : تكريس القيم الخاطئة

وليس هناك شيء أشد خطرا على المجتمع من سيطرة قيمه السائدة الخاطئة على فكره، ورفضه لأي تجديد أو تغيير، والتجديد هو أداة المجتمع للنهوض، لأن التجديد يتطلب أمرين :

أولا : إرادة التجديد، ولا تجديد بغير إرادة دافعة ومغذية تخاطب الإنسان من داخله وتدعوه بإلحاح إلى اقتحام المخادع المغلقة الآمنة التي تختبئ في زواياها المظلمة مخلفات العصور من العادات والتقاليد السائدة، والسلوك الظاهري المدرك بالحواس تسبقه إرادة داخلية مولدة لعزم طامح إلى التغيير مندفع بقوة لاقتحام حرمة الثقافة الشعبية السائدة التي تحتمي في فضاءاتها مصالح الأقوياء من رموز السلطة والمال والنفوذ الاجتماعي.

ثانيا : فكر التجديد، والتجديد لا يعني دائما التغيير إلى الأفضل والأكمل، وكل فريق يرى في جديده الكمال، وليس كل جديد فضيلة في نظر الأخلاق والدين، ولابد في الجديد من أن تكون غايته الكمال، ولا حدود لمفاهيم الكمال، والكمال في القيم هو ما يحقق سموّها الإنساني ويبعدها عن المعايير المرتبطة بالمصالح الفردية الأنانية، فلا كمال في أي فكر لا يحترم إنسانية الإنسان، ولا كمال لأي ثقافة لا تنمي قيم الحرية في المجتمع.

والإصلاح هو أداة الجديد الذي ينهض بالمجتمع، فكريا وثقافيا وسياسيا وإنسانيا، ولا حدود للجديد، والمصالح الاجتماعية هي مصدر الجديد المحمود، والتغيير ليس مطلوبا لذاته وإنما هو أداة للتغلب على رسوخ العادات في التقاليد الاجتماعية.

إستراتيجية الإصلاح

الإصلاح هو تطلع إلى الأفضل واتخاذ خطوات لتحقيق ذلك، وتبرز الحاجة إلى الإصلاح في المجتمعات التي تتعثر مسيرتها وتضيق بواقعها، وتجد الشجاعة لمصارحة نفسها في أسباب التعثر، ولا حدود لطموح الإنسان إلى الأفضل.

والتغيير لا يعني الإصلاح دائما، فالإصلاح هو خطوة إلى الأمام، وهي خطوة عاقلة يحدد مسارها جهد صادق يرتضيه عقلاء الأمة.

وليس هناك أسوأ من الارتجال في عملية التغيير، فالارتجال صفة مذمومة وضارة، ولابد من اعتماد إستراتيجية للإصلاح، ترسم ملامحه، وتنظم خطواته، وتعالج مشكلاته، وأهم ما يجب أن تؤكده إستراتيجية الإصلاح ما يلي :

أولا : التركيز على أهمية الإنسان، حرية وكرامة وثقافة، ولا يمكن التفريط في أي حق من هذه الحقوق الإنسانية، ويجب أن يكون الإنسان هو الغاية والهدف، فلا إصلاح على حساب الحرية والكرامة، والإصلاح هو وسيلة لتمكين الإنسان من ممارسة حرياته الأساسية والشعور بكرامته، وفي ظل هذه الغاية يحترم الفكر ويعترف بالتعددية الثقافية، ويتوقف الصراع بين القوى المختلفة، الأحزاب السياسية والطوائف القومية والدينية والمذهبية، ويحتكم الجميع إلى وثيقة دستورية توافقية يتراضى الجميع على أحكامها ويشاركون في صياغة مضامينها، ويسهرون على حمايتها.

ثانيا : التركيز على أهمية الثوابت الوطنية، السيادة والقرار الوطني والدفاع عن الأرض والحقوق، ورفض التبعية بكل أشكالها السياسية والاقتصادية والثقافية،

وتمكين المواطن من التعبير عن آرائه السياسية والفكرية من خلال المؤسسات الدستورية التي يجب العناية بتكوينها بطريقة نزيهة وحرة.

ثالثا : إصلاح مشروع الدولة عن طريق إعادة النظر في مفهوم الدولة بحيث تكون دولة الشرعية الدستورية والواقعية، فلا شرعية لدولة مع انتفاء شرعية وجودها وتكونها، والمواطن هو مصدر الشرعية الوحيد، ولا شرعية لدولة القوة والأمر الواقع، ولكي يطالب المواطن باحترام قرار السلطة فيجب أن يؤمن هذا المواطن بشرعية هذه السلطة، وأنها تمثل الإرادة الشعبية.

ولا يمكن أن تتحقق دولة الشرعية بمفهومها الأخلاقي إلا في ظل التوافقية السياسية الحقيقية بين القوى الشعبية والاحتكام إلى إرادة الأمة في كل الاختيارات، بطريقة مباشرة أو بطريقة تمثيلية صادقة، ولا وصاية لسلطة حاكمة على الأمة، ولا قداسة لفرد خارج نطاق القانون.

ولا يمكن لأي إصلاح أن يتحقق في ظل الوصايات المفروضة على الشعب، سواء كانت وصايات أفراد باسم الدين، أو وصاية أحزاب حاكمة باسم القومية أو وصاية قيادات غير شرعية أعطت لنفسها صفة القداسة الوطنية، والإصلاح يلغي القداسات ويعترف بحق الأمة في تقدير الكفاءات التي تبني الوطن وتعترف بكرامة المواطن، ويرفع شعار القداسة للحق والعدالة والحرية.

والإصلاح مطلب شعبي مشروع يحض عليه الدين، لأنه يحقق المصالح الاجتماعية ويلبي المقاصد الشرعية في حماية حقوق الإنسان، ولا يجوز أن نوقفه إذا كان يحقق مصالح مشروعة في حماية الحريات العامة.

ويجب أن نفرق بين الثوابت والمتغيرات، فالثوابت الإسلامية المرتبطة بالعقيدة وأصول الدين ومبادئ العدالة وقيم الحرية الإنسانية ومقاومة الشر والجريمة والانحراف لا تقبل التغيير لأنها تمثل الأسس والمبادئ، أما المتغيرات فهي مرتبطة بمصالح الخلق فيما يحقق مطالب الإنسان في الحرية والكرامة والمساواة، وأمرها متروك لكل مجتمع لكي يضع آليات فاعلة لضبطها وحمايتها سواء عن طريق الوثائق الدستورية والقانونية أو الرقابة التمثيلية أو القضائية، ولا حدود لحق الأمة في الدفاع عن حقوقها المشروعة، ولا عذر لشعب يتقاعس عن حماية حريته وكرامته.

مجالات الإصلاح

ويجب أن يشمل الإصلاح المنشود الحقول الرئيسية التي تشغل اهتمام الإنسان المعاصر، وتؤثر في فكره، وينعكس أثرها على سلوكياته، بطريقة إيجابية أو سلبية، والظواهر السلبية في المجتمع مرتبطة بطريقة مباشرة بهذه الحقوق الرئيسية، وهي : الدين والسياسة والنظام الاجتماعي، وهذه الحقول تحتاج إلى إصلاح حقيقي لكي يتخلص الفرد من الآثار السلبية التي ينتجها الخلل في هذه الحقول :

أولا : الخطاب الديني

يحتاج الخطاب الديني المعاصر إلى دراسة نقدية ناضجة، لمعرفة الجوانب الإيجابية والسلبية في هذا الخطاب، وتنطلق من قاعدة أساسها أهمية الخطاب الديني في وجه التحديات المعاصرة، وهو السلاح الأقوى الذي تحتاج إليه هذه

الأمة في ظل تحديات العولمة وخطابها الثقافي المرعب الذي يستهدف ذاتية هذه الأمة وثوابتها الوطنية والدينية وخصوصياتها الثقافية.

والخطاب الديني بالرغم من أهميته كسلاح دفاعي تعبوي مؤثر، وكرسالة مقروءة ومسموعة، يجب أن يؤدي دوره في الدفاع وفي البناء، وأن يتوجه اهتمامه إلى مواجهة الأخطار وأن يكون أداة التعبير عن إرادة الأمة.

ويجب أن يكون جزءا من استراتيجية متكاملة للصمود والمقاومة، وأن يسهم في عملية الإصلاح الاجتماعي بطريقة إيجابية وفاعلة.

وغاية الخطاب الديني تحقيق أهداف ثلاثة :

أولها : تنمية الاستعدادات الفكرية للخير والعمل الصالح، عن طريق تغذية القلب بعواطف المحبة لله تعالى وتنمية مشاعر الرحمة والإيمان بقيم الفضيلة، ومجاهدة غرائز النفس وميولها التلقائية إلى الشهوات والملذات المحرمة عن طريق الرياضات النفسية بهدف التحكم في هذه الميول والرغبات بما ينسجم مع أحكام الدين وقيم الفضيلة.

ثانيها : التعريف بثقافة الإسلام كما هي في مصادرها الأصيلة، وتصحيح مسار الأفكار والعادات لكي تكون منسجمة ومتوافقة مع المنهج الإسلامي السليم، والتصدي لانزلاقات الثقافات الشعبية التي تغذيها التفسيرات الدينية الخاطئة والتأويلات التي تنميها القيادات الجاهلة والعقول الضيقة، وقد عانى الفكر الإسلامي خلال تاريخه من الآثار السلبية للشبهات التي روج لها رموز الفكر المنحرف.

ثالثها : دعوة الإنسان للدفاع عن قيم الإنسانية المتمثلة في مقاومة الظلم في المعاملات، وإقرار حقوق الإنسان في الحرية والكرامة ومواجهة طغيان الأقوياء سواء كانوا أصحاب سلطة أو مال بالتصدي لهم بالكلمة الناصحة أو بالإنكار عليهم ولو بالقلب، تعبيرا عن إدانة المنكر، والجهاد في سبيل الله هو جهد مقرون بالتضحية لحماية حقوق مشروعة، ولا جهاد في أي عمل يدخل ضمن دائرة العدوان.

والخطاب الديني هو خطاب تعريفي وتثقيفي وتوجيهي، وغايته الارتقاء بمستوى وعي المخاطب به، ولا يتحقق هذا الهدف إلا بالنهوض بمستوى هذا الخطاب، وتكوين القائمين به بالمعرفة الحقة والثقافة الشمولية التي تساعدهم على تكوين رؤيتهم السليمة، بعيدة عن الغلو والتطرف في الأفكار واستمالة عواطف العامة بالتشدد والانفعال، والتملق للسلطة بتبرير مواقفها وامتداح رموزها.

ثانيا : الإصلاح السياسي

وهذا مطلب شعبي مشروع، فالسلطة مؤتمنة على حماية المصالح الاجتماعية، وهي مدعوة لاحترام مبادئ العدالة وحقوق الإنسان لتوفير أسباب الاستقرار الاجتماعي، وهي الأداة القهرية لمواجهة الظلم بالردع والعقوبة، ولا يجوز أن تكون مظنة للظلم أو مطية للتطاول على حقوق الإنسان.

وأهم ما يجب أن يشمله الإصلاح ما يلي :

أولا : التأكيد على أهمية شرعية السلطة من حيث التزامها بالأسباب المنشئة للشرعية الدستورية والأخلاقية، وأن يقع الاحتكام إلى الوثيقة الدستورية

التوافقية التي تجسد إرادة الأمة واختياراتها الحقيقية، ولا وثيقة في ظل الإكراه والخوف.

ثانيا : احترام اختيارات الأمة في كل المواقف، وتمكين المواطن من المشاركة الجادة في التعبير عن آرائه، وإعطاء الفرصة لكل القوى الشعبية لكي تشارك في المشهد السياسي من غير تحيز لأي فريق.

ثالثا : الاستفادة من خبرات الدول المختلفة في مجال الإصلاح السياسي وتوليد نموذج حي لديمقراطية حديثة معبرة عن تطلعات هذه الأمة في الإصلاح، يجسد مفهوم الشورى كما هو في حقيقته، ويعاد الاعتبار بطريقة حديثة لدور أهل الحل والعقد في الشأن السياسي، كسلطة عليا جماعية، تراقب مسيرة الحكم وتكون مؤتمنة على مقدسات الوطن وحقوق المواطن.

والإصلاح السياسي هو نقطة البداية لأي إصلاح آخر، ومن حق الأمة أن تختار نظامها السياسي كما تريد، وإذا كانت الديمقراطية المعاصرة هي وليدة الغرب فهذا لا يعني أن تراث الإنسانية لم يسهم في تنمية مضامينها وتعميق معانيها كقيمة إنسانية وصيغة توافقية لتحقيق الاستقرار.

ثالثا : النظام الاجتماعي

وغاية كل إصلاح إقامة النظام الاجتماعي على أسس عادلة، توفر الاستقرار وتمكنه من حماية حقوق الإنسان وتوفير الأسباب النفسية لإسعاده والارتقاء بمستوى فكره وسلوكه.

وقد ركزت ثقافة الإسلام اهتمامها على أمرين :

أولا : الإرادة الإنسانية : وهي ضرورية في كل التصرفات العقدية وغير العقدية، ولا يمكن مساءلة الإنسان عن أي فعل إلا إذا كانت إرادته حرة، ولا إكراه فيها ولا إجبار، ولا شرعية لأي فعل مع انتفاء الإرادة فيه ولا إرادة مع انتفاء الاختيار.

ثانيا : النية : وهي المعبرة عن الباعث على الفعل، وكل فعل يكون الباعث عليه إرادة الخير يدخل في العمل الصالح، والغاية من ذلك تشجيع المبادرات الفردية الداعية إلى الخير.

مقومات النظام الاجتماعي

ولا يستقيم أمر النظام الاجتماعي إلا بمراعاة الشروط التالية :

أولها : احترام مبادئ العدالة، ومقاومة استطالة الأقوياء على الضعفاء، سواء كانوا رموز سلطة أو مال أو قوة عضلية، فالاستطالة مفسدة للنفوس ومحرضة لها على الانتقام والعنف، ولا يمكن مقاومة المشاعر الغضبية التي يولدها الإحساس بالظلم، سواء كان هذا الظلم صادرا من سلطة أو قانون أو ناتجا عن أعراف اجتماعية مسيطرة.

ثانيها : تمكين المواطن من التعبير عن آرائه ومواقفه، ومشاركته في اتخاذ القرارات ومساهمته في صياغة النظام الذي يجب أن يخضع له.

ثالثها : توفير أسباب الكرامة الإنسانية للمواطن، عن طريق تمكينه من التعليم والتشغيل والتطبيب، وإشعاره بالمكانة والرعاية والثقة به، وإنتاج الثقافة التي تعلي من مكانة الإنسان.

والدين هو منتج الثقافة الإنسانية، وهو رافع لواء الحرية والكرامة وحقوق الإنسان، وهو حليف الضعفاء في تطلعهم إلى الكرامة، وهو عدو رموز الطغيان والظلم وإذلال الإنسان.

دور المثقف في الإصلاح

وهنا يبرز دور المثقف في إنتاج ثقافة التحرر وثقافة المقاومة وثقافة الثوابت والمتغيرات، وثقافة القداسة لكل القيم الإسلامية الأصيلة التي تحمي المصالح الاجتماعية.

ولابد لتحقيق هذه الغاية من اعتماد منهج تجديدي يعتمد على الأسس التالية :

أولا : الثقة بالعلم كمرجعية معرفية ضرورية للتغلب على أمية الثقافة الشعبية الرائجة المعتمدة على الأساطير والخرافات في العوائد والعقائد.

ثانيا : الثقة بالعقل والاحتكام إليه في الاجتهاد والفهم والترجيح والتمييز بين المصالح والمفاسد، وتصحيح المفاهيم الخاطئة، واعتماد العقل كأداة ضرورية لفهم النصوص النقلية، ولا يمكن تصور النقل إلا في إطار احترام دور العقل في التفسير.

ثالثا : النظر إلى التراث الاجتهادي كجهد بشري يجسد روحية الفكر ورؤية الأولين لقضايا المعرفة من نافذة عصرهم، والاستفادة من هذا التراث كجهد معرفي يحمل ملامح شخصيتنا الحضارية.

وأمة في منعطف تاريخي تبحث عن المستقبل الأفضل لابد لها من اختيارات جذرية وشجاعة، تعبر فيها عن استعدادها لتجاوز هذا المنعطف إلى طريق يقودها إلى غاية مرجوة، تجد فيها ذاتها، وتتابع بنشاط وفعالية مسيرتها الحضارية.

المجتمع العربي وإرادة التغيير

واليوم تهب رياح التغيير في المنطقة العربية قوية سريعة متعجلة تقتلع ما يصادفها من رواسخ الأنظمة السياسية، وأحدثت الكثير من التغيير في القيم والمفاهيم والثوابت الاجتماعية، ووقف حكماء هذه الأمة مذهولين حائرين، بعد أن رأوا أن المسيرة الشبابية الغاضبة الثائرة قد تجاوزتهم في مطالبها وإنجازاتها، وما كان يطلب رجاءً ويعطى بمذلة أصبح يتدفق كالسيول في الوديان على هؤلاء الغاضبين المنسيين المستذلّين من حقوق وحريات وتنازلات. لقد استفاقت الأنظمة السياسية فجأة على واقع لم تألفه ولم تتوقعه، وظنت أنها أحكمت سيطرتها على شعبها، وحمت نظامها بأجهزة أمنية قاسية، وأخافت الشعوب وتملكت السلطة والمال والإعلام، وأصبحت الدولة في خدمة النظام، والنظام مظلة للفاسدين من رموزه، وأوجدوا شرعية دستورية تحميهم وتعترف لهم بالوصاية الوطنية والقوامة على كل الآخرين، وفي الأقبية المظلمة الكئيبة البائسة يتولد الفكر المتمرد المنعزل الثائر المؤمن بالمغالبة والتضحية.

والثورة هي سلوك غاضب يعبر عن احتقان داخلي ناتج عن شعور بالظلم ومعاناة داخلية مكبوتة، وشعور بالخوف والرهبة من التعبير عن الألم، ويترافق هذا مع استفزاز جاهل لمشاعر البؤساء بمظاهر الترف والفساد على الضفة الأخرى من الوطن الواحد، والبؤس يصنع خلق البأس في الرجال، وعندما يستأثر البعض بالسلطة والنفوذ باسم الحزب الحاكم المؤتمن على مصالح الشعب، تتسع دائرة البائسين والغاضبين ويتمركزون في الأحياء البائسة الفقيرة في أطراف المدن المترفة، وتتكون بين هؤلاء لحمة قوية من التواصل والتكافل للدفاع عن الحياة والكرامة، ويتناسون في هذه المرحلة كل اختلافاتهم...

شباب هذه الأحياء اليائسة يحلمون كما يحلم غيرهم بالمستقبل، يريدون العدالة والحرية والكرامة في وطنهم.

قبل خمسين سنة وبعد الاستقلال كانوا يحلمون بالوطن الحر الذي يضمهم إلى صدره، ويشعرهم بالدفء والحنان، انخرطوا في الأحزاب القومية والاشتراكية، وكانوا دعاة إصلاح وحرية وديمقراطية.

وبدأت الأنظمة الفاسدة تتساقط كأوراق الخريف أمام تطلع الشعوب إلى الحرية والعدالة والديمقراطية، وانتفضت الجيوش بتأييد من الشعوب في أحداث التغيير والإصلاح، ورفعت الشعوب شعار الوحدة والحرية والاشتراكية، وتحققت بعض المكاسب على صعيد الإصلاح الاجتماعي، وتطورت القوانين الاجتماعية وألغيت الفوارق الطبقية والإقطاع، وكانت الأحزاب الاشتراكية تقود مسيرة الحكم، وتنازل المواطن عن حريته في سبيل الإصلاح، إلا أن هذه الأحزاب الحاكمة استأثرت بالسلطة، وأعطت لنفسها شرعية دستورية مزورة

وتأييداً شعبياً مصطنعاً، وتمركزت السلطة في يد رموز قوية محصنة بقوة رادعة من الأجهزة الأمنية ذات البأس الشديد في ظل قوانين الطوارئ التي تمكنها من البطش بخصومها، وتحالفت مع رموز المال، واقتسمت معهم ثروة الوطن، وتكونت طبقة جديدة ذات نفوذ سياسي، واستطاعت تكوين ثروات كبيرة عن طريق الامتيازات الممنوحة لها في الاحتكارات والمقاولات والفساد المالي الذي تحميه السلطة ويعترف به القانون، واستطاعت هذه الأنظمة أن تحمي نفسها من كل ما يهدد وجودها، وتجاهلت كل مطالب الشعوب، وأوجدت توازنات داخلية متصارعة، وأحكمت سيطرتها على الجيش بإحداث قوى أمنية لحماية النظام، واستقر الحكم لهذه الأحزاب الحاكمة، وبقي المواطن الأعزل المستضعف منسياً ومقهوراً، وازداد البؤس، والبؤس صانع التغيير، ومحرض على التمرد، وثورة الجياع حتمية، وعندما يبلغ اليأس مداه الأبعد، تندفع النفس في لحظة الغضب نحو هدفها المنشود، غير عابئة بالتضحية.

كانت ظاهرة التطرف هي الرسالة الأولى المعبرة عن وجود خلل في المجتمع، ولكن لم تقرأ هذه الرسالة، وانتقل التطرف إلى العنف، وكان الجواب هو الحلول الأمنية... والبؤساء أقدر على المغالبة... وسقطت الهيبة وزال الخوف، وخرج الشعب إلى الشوارع، يريد التغيير... لقد وصل إلى مرحلة اليأس والقنوط، لن تعود عقارب الساعة إلى الوراء أبداً.

لابدّ من خطوات شجاعة ومرضية ومريحة، اليوم وليس غداً...

مسيرات الغضب تهدم الماضي ولا تبني المستقبل، وتخيف الحكام، ولا تريح الشعوب... ويرى لورانس العرب يسير خلف الأمير العربي الثائر وهو

يخفي سره في صدره ويرتدي العباءة العربية ويسير بشموخ بين الخيام...

إن المجتمع العربي اليوم يتطلع إلى الإصلاح، وهذا مطلب مشروع، ونحن جزء من هذا المجتمع، ونريد أن نبني الثقة بين المواطن والسلطة، وأن تكون السلطة لأجل الوطن والمواطن، لا أن يكون الوطن والمواطن في خدمة السلطة... ونريد «دولة الكل» لكي يحميها الكل، والدستور الذي يصنعه المواطن سيحميه المواطن وسوف يحترم أحكامه ويحتكم إليه. وشرعية السلطة مستمدة من التفويض الإرادي للشعب، ولا شرعية مع انتفاء التفويض، والشعب كله مسؤول عن حماية إرادته ومصالحه وحقوقه واستقراره، والاستقرار مطلب وهدف، ويجب على كل مواطن أن يتحمل مسؤوليته في مقاومة الفوضى والفتنة واحترام الحقوق المشروعة لكل الآخرين، والتدخل الأجنبي في شؤون مجتمعنا العربي مرفوض ومذموم، ولا ينبغي أن نسمح به، والاستقواء بالأجنبي مرفوض مهما كانت أسبابه، ولا نرضى أن ندفع ثمن حريتنا من حريتنا وسيادتنا، ويجب ألا نسمح لمطالب الإصلاح أن تكون أداة للفوضى والانقسام الداخلي والتحريض الخارجي، وإننا نخشى من اتفاقية «سايس بيكو» جديدة لاقتسام هذه المنطقة، أو إشعال الفتنة الطائفية بين الطوائف المتعايشة في هذه المنطقة... وأقول لحكامنا : أحسنوا فيما أنتم مؤتمنون عليه، والحكم مسؤولية وأمانة لا تدوم، ولو دامت لغيركم لما وصلت إليكم.

أيّ منظور فقهي وتشريعي للعقوبة

إدريس العلوي العبدلاوي

العقوبة ألم يوقعه المجتمع على الشخص الذي يخرق حرمة قانون من قوانين الدولة، بعد أن يكون قد أنذره هذا المجتمع، بصورة صريحة بما سيناله إذا اقترف الجريمة، بذكر العقوبة التي يتضمنها القانون تطبيقا لقاعدة «لا جريمة ولا عقوبة بدون نص»،

وهذا الألم الذي لا تنفصل فكرته عن نظرية العقاب، يصيب الذي يخرق حرمة القانون في جسمه أو حريته أو ماله أو شرفه، أو في حقوقه السياسية والاجتماعية،

إن للعقوبة تاريخا طويلا، لأنه تاريخ العدالة الجنائية أو الجزائية على الأرض، وقد ثارت حولها نظريات متعددة، وتلقفتها أنظمة شتى، ولكنها ظلت محافظة على ماديتها، المتمثلة بفكرة الألم، على الرغم من تلقيح هذا الألم بأفكار جديدة، وأهداف تناسب روح العصر.

لقد عاشت الإنسانية تحت سيطرة أنظمة عقابية جائرة، تهيمن عليها اعتبارات ليست من العلم في شيء، قرونا وأجيالا، حتى أخذ العقل البشرى يفتح عينيه على نور الكون وفلسفته، ويرجع الفضل في هذا الاتجاه الحديث إلى الاكتشافات والاختراعات، وقد بدد الفقهاء ظلمة العهد القديم بمعاول من نور، فتصدعت وشق العقل فيها له طرقا مأمونة لم يعرفها من ذي قبل.

وقد هاجم «مونتسكيوه» بأسلوب تهكمي لاذع، القوانين الجنائية الراصخة حتى لفت الأنظار إلى مساوئها، وألب عليها كل ذي قلب، وسار على هديه «ڤولتير» بما عرف عنه من تهكم ونقد، و«روسو» الذي نشر أفكاره العميقة في أجمل ثوب من اللفظ المنتقى المؤثر.

فقد دافع «مونتسكيوه» في كتابه «روح القوانين» عن القيمة النسبية للتشريعات الجنائية، وقال إنها ترتبط ارتباطا وثيقا بالمناخ والتنظيم الاجتماعي والسياسي، ودافع عن قيمة الإنسان الذي اعتبره كائنا ساميا، يجب أن يعامل بما يستحق من احترام، وهاجم العقوبات الشائنة والتشهير، وهو القائل :

«يجب ألا يُساس الناس بالطريقة العنيفة، وإذا بحثنا عن أسباب الجرائم نجد أنها ناشئة عن عدم المعاقبة، وليس من اعتدال العقاب».

وهاجم «روسو» المجتمع الذي يُشوه خلق الإنسان الذي يولد كالصحيفة البيضاء، وتعرض للقوانين الجنائية في الفصل الذي عقده لعقوبة الموت، في كتابه الشهير «العقد الاجتماعي»، ورأيه في أساس العقاب أن الناس لو كانوا يعيشون عيشة طبيعية لحق لكل واحد منهم أن يدافع عن نفسه كلما هوجم، وأن يثأر لنفسه من المعتدي عليه، ولكن الناس عاجزون عن الدفاع عن أنفسهم

إذا كانوا في عزلة، بعضهم عن بعض، ولذلك تكتّلوا وأصبحوا حُزَماً ليكون لهم من تكتلهم قوة، وحالة التكتل هذه تستدعي بطبيعتها تخلي الفرد عن جانب من حقوقه للجماعة التي يعيش فيها مقابل حمايته والدفاع عنه.

وهكذا تكون في رأي «روسو» عقد «اتفاقية» بين الفرد والدولة، منعقد بقبول وإيجاب ضمنيين، فالفرد محترم ومحمي ما احترم شروط هذا العقد، فإذا اعتدى على أحد، يكون قد نكل بوعده وانتهك حرمة تعهده، وهذا ما يجعل الجمعية في حل من تعهداتها هي أيضا، ويسمح لها بالعودة إلى حالة الطبيعة التي كانت قبل العقد، لكي تمارس حقها في الدفاع المشروع عن نفسها بمعاقبته، العقاب الذي يتناسب مع جريمته.

وقد انتقدت نظرية «روسو» هذه، فيما وجه إليه من نقد، بأن الأفراد لم يتفقوا على عقد ما، لا صراحة ولا ضمنا، ولأنها لم تفرق بين الدفاع المشروع وبين العقاب، فالدفاع المشروع يُمارس حال وقوع الاعتداء، أما العقاب فيأتي بعد فترة من الزمن قد تقصر وقد تطول حسب أهمية الجرم وتشعب محاكمته.

ويعتبر «بكاريا Baccaria» الإيطالي، و«بنتام Bentham» الإنگليزي الوجهين المشرقين في قائمة رجال المدرسة التقليدية الكثر، هذه المدرسة التي يعود لها شرف الصيحة الأولى في وجه الفوضى والتعسف القديمين، ويعتبر مبدأ الحرية المعنوية دعامة فلسفتها الجنائية، فهي تقول «إن الإنسان حر في تصرفاته، ويستطيع أن يريد الشر ويفعله، أو لا يريده ولا يفعله، يسدد مسدسه إلى خصم له، فهو حر في هذا التسديد، فإن أراد قتله أطلق النار، وإن لم يرد ضغط على أعصابه ورد مسدسه إلى جيبه،

ولكنه حين يختار عمل الشر ويقتل، يكون مسؤولا عن جنايته التي ارتكبها بمحض إرادته، غير أنه إذا ثبت عدم وجود هذه الحرية مطلقا، كما في حالة الدفاع المشروع وحالة الضرورة وحالة الجنون والطفولة مثلا، فإنه ينجو من أي عقاب».

وتهتم هذه المدرسة بالجريمة كأنها كائن «حقوقي» مجرد، وليس كفعل مادي ارتكبه إنسان حي، له عواطفه وظروفه، والسبب في ذلك أنها تريد أن تقضي على استبداد القاضي، ولكنها جعلته آلة، ليس له إلا أن يبحث عن وقوع الجريمة، حتى إذا تثبت من فاعلها نظر في القانون الجنائي، وطبق العقوبة المنصوص عليها، دون إعمال رأي أو تقدير ظرف.

وقد رمزوا للعدالة بامرأة معصوبة العينين، تحمل في يد ميزانا وفي اليد الأخرى سيفا، فهي تزن العمل وتعاقب عليه دون أن ترى الفاعل وهي ترى أن المساواة لا تكون في فرض عقاب متساو، بل في فرض عقاب يحدث نفس الألم، لأن المساواة الحقة هي المساواة في الألم.

وقد أثبت التطبيق العملي أن أفكار هذه المدرسة إنسانية في ظاهرها، قاسية في جوهرها، لأنها أرادت مقاومة استبداد القاضي، فبنت الحقوق الجنائية على فكرة الخطأ، كما هي الحال في المسؤولية المدنية.

وليس من العدل في شيء أن يعامل مجرم اتخذ الإجرام مهنة له، كشخص أحدقت به ظروف أليمة، فارتكب الجريمة مضطرا وندم عليها بعد ارتكابها، وكم من مساجين انتحروا في السجون تخلصا من عذاب الضمير، ومن ألم معاشرة السجناء الفاسدين، في حين أن كثيرين غَلُظَتْ أكبادهم، فأصبح العقاب

في نظرهم شيئا عاديا، ونظرا لأن المساواة التي نادت بها هذه المدرسة لم تتحقق، فقد حمل عليها بعض الفقهاء وأرادوا إصلاحها.

وقد ظهرت على أنقاض المدرسة التقليدية مدرسة جديدة استولت على تفكير عدد من العلماء، هي المدرسة الوضعية، وقد أسس هذه المدرسة الدكتور «لُمبروزو Lombroso» حين نشر كتابه «الرجل المجرم» وماشاه في تفكيره عالمان كبيران هما : «انريكو فري E. Ferri» و «رافاييل غاروفالو Garofalo».

ويرى «لمبروزو» وهو صاحب نظرية المجرم بالفطرة، أن هذا المجرم في رأيه، يولد مجرماً، ولا أمل في إصلاحه، وله سمات وصفات خاصة، يجب أن يبحث عنها في تكوين جسده، ووظائف أعضائه وغدده، وفي حالته الروحية والنفسية،

وبحانب المجرم بالفطرة هناك المجرم المجنون، والمجرم المعتاد، والمجرم بالصدفة، والمجرم العاطفي.

وتختلف النظرة إلى الغاية التي يتوخّاها المجتمع من توقيع العقوبة على المجرم، باختلاف المدرسة الجزائية واختلاف الفقهاء، وقد مرت هذه النظرة بالمراحل التالية :

1) الانتقام الفردي Vengeance privée، لإطفاء جذوة الحقد التي تعتمل في نفس المضرور من الجريمة، وفي نفوس ذويه، فكانوا يقتصّون من المعتدي، أو من ذويه، في وقت لم تكن الدولة قد تكونت بعد، وكانت الغلبة للقوة لا للحق، ثم تطورت الأوضاع الاجتماعية، فأصبحت قبيلة المعتدي تتخلى عنه

إلى قبيلة المعتدى عليه، تفعل به ما تشاء، لكي تحقن دماء الأبرياء من أبناء عشيرته، وأعقبت هذه الخطوة، خطوة أخرى، حينما حل المال محل الثأر، فأصبح المضرور يقبض ثمن الاعتداء عليه، مبلغا من المال، على شكل متاع أو حيوان أو نقد.

2) التكفير Expiation وهو إيلام الجاني، ليقابل هذا الإيلام الضرر، الذي ألحقه الجاني بالمجتمع، حين قضى على عضو من أعضائه أو آذاه، وقد يكون للغريزة دور أكبر من دور العقل في هذه المرحلة.

3) الإخافة وتهدف إلى إخافة الآخرين وإرهابهم، حتى يتعظوا بما ينتظرهم، إذا هم قارفوا الجريمة، ولذلك كانت العقوبات في هذه المرحلة، قاسية جدا، ومتروكة لتقدير القضاة، يقررونها كما يشتهون، وبالقدر الذي يعتقدونه كافيا لحمل الناس على إطالة التفكير قبل الإقدام على الجرم.

4) الإصلاح Correction وتُدعى هذه المرحلة أيضا بمرحلة الرحمة أو العدالة، وتقوم فلسفة العقوبة، على أن الإنسان حر وعاقل، وليست الجريمة إلا انحرافا ينتاب إرادته، ولذلك يجب أن تكون غاية العقوبة إصلاحه، بعقاب عادل، وكان من جراء هذه النظرة إدخال مؤسسة المحلفين في القضاء الجنائي الأوروبي والأمريكي ليكون العقاب إنسانيا، وإلغاء بعض العقوبات، وإزالة أنواع التعذيب التي كانت ترافق بعض العقوبات المانعة للحرية.

5) الشفاء Guérison ويتحقق شفاء المجتمع باجتثات العناصر الفاسدة، التي لا يُرجى صلاحها، كما يتحقق شفاء المجرم، الذي يُشبه المريض، بمعاونته على إصلاح نفسه، وإعادة الثقة إليه، بأنه يمكن أن يكون إنسانا شريفا، والاعتناء

به بعد الإفراج عنه، ليتلاءم مع الحياة الشريفة، ومن ثمرات هذه المرحلة مؤسسة وقف التنفيذ، ووقف الحكم النافذ.

مشروعية العقوبة :

حاولت بعض المذاهب الفقهية التي درست العقوبة أن توجد لها سنداً مشروعا، ونعرض باختصار لأشهر هذه المذاهب :

1) العقوبة والمصلحة العامة : وتقوم هذه النظرية على أساس أن الجرم يُسيء إلى المجتمع والشخص المتضرر معا، ومن مصلحة الإثنين أن يعمد القضاء إلى معاقبة الجاني، إرضاء لرغبات الناس، الذين يترقبون أن يعاقب الجاني.

2) العقوبة والدفاع المشروع : يقول فريق من الفقهاء وعلى رأسهم الفيلسوف «لوك» إن العقوبة تستند إلى حق الدفاع المشروع، فالفرد يتخلى عن جانب من حقوقه للمجتمع، مقابل خدمات وحقوق جُلَّى، يصونها أو يقدمها له، فيحل محله في العقوبة، حفظا للنظام العام.

3) العقوبة والإنابة الإلهية : على رأس أصحاب هذه النظرية رجال الدين، الذين يعتبرون أن القاضي يطبق العقوبة، باعتباره نائبا عن الإله في الأرض، والعقوبة نوع من التكفير، يجب أن تتم لأن الله يريدها، سواء أأحسنت للمجتمع أم لم تُحسن، وسواء أكان من شأنها إصلاح المجرم أم لم يكن، وأن الشر موجود دوما على الأرض، لذلك يجب قمعه دوما بالعقاب، فسيف العدالة لا غمد له، لأنه يجب أن يظل مسلولا، يهدد أو يضرب.

4) العقوبة والشفاء : يقول أصحاب هذه النظرية إن المجرم مريض، ومن واجب المجتمع أن يداويه حتى يشفى تماماً، ومتى أصاب من الشفاء نصيبا وافرا تحتم على المجتمع إعادة حريته إليه، إن الملكات العقلية مرتبطة ارتباطا وثيقا ببعض أقسام الجسم، وخاصة بالدماغ، لذلك لا يستطيع الإنسان أن يحول دون حركاتها وانفعالاتها، وبما أن الإرادة ليست حرة، لارتباطها بتلفيف ما من تلافيف الدماغ، فإن الإنسان سيظل أبداً، كما كان، يوم أبصر نور هذه الدنيا، فمن كان تلفيف الشر والعنف أقوى في دماغه من تلفيف الخير والرحمة، فإنه سيكون مجرما حتما، ومن كان تلفيف حب المال عنده نامياً، فإنه سيبحث عنه بكل وسيلة ممكنة، كالسرقة والتزوير والاحتيال، ومهما قيل في هذا الموضوع، فإن الضمير العام لن يقنع بأن الجريمة حالة جنونية أو مرضية، لأن الجريمة تختلف عن المرض بقوانينها العامة، وبظواهرها وتطوراتها، وبنظرة المجتمع إليها وهدفها.

5) العقوبة ومقابلة الشر بالشر : يستند أصحاب هذه النظرية إلى مبدأ مقابلة الشر بالشر، لتبرير العقوبة ومشروعيتها، فقالوا إن القوانين الجنائية تغترف أسباب حياتها، من النظام الأخلاقي والمعنوي فحسب، وأنها إذا انفصلت عن هذا النظام أضاعت أهميتها وقيمتها.

6) العقوبة والدفاع عن المجتمع : يرى عدد من الفقهاء والفلاسفة أن حق المعاقبة كائن في حق المجتمع في المحافظة على نفسه، على قدم المساواة مع الفرد، الذي أباح له القانون أن يدافع عن نفسه.

والحقيقة أن خير مذهب لتعليل مشروعية العقوبة، هو المذهب الانتقائي، الذي يهدئ ثورة المجتمع، ويطفئ ظمأ العدالة في آن واحد، على أساس حفظ

التوازن، بين حرية الفرد وضرورات العقاب، وأن حق المعاقبة مشتق من العدالة الأخلاقية التي تحددها المنفعة الاجتماعية.

والاتجاه الحديث في موضوع العقوبة، هو أنها مشروعة، لأن لها دورا معنويا تلعبه في زجر الآخرين، وإخافتهم، وإخافة الفاعل نفسه لكي يتجنب مقارفة الجريمة بواسطة الألم الذي يشكل جوهر العقوبة، كما أن لها دورا نفعيا، يتمثل في حسن تنظيمها، وتنسيق تطبيقها وذلك إما بإصلاح المجرم أثناء تنفيذ العقوبة، أو القضاء عليه نهائيا في حالة استحالة إصلاحه، حينما يتمكن الشر والانحراف من نفسه الضعيفة تمكنا مطلقا.

العقوبة في الشريعة الإسلامية :

العقوبة هي جزاء وضعه الشارع للردع عن ارتكاب ما نهى عنه، وترك ما أمر به، فهي جزاء مادي مفروض سلفا يجعل المكلف يحجم عن ارتكاب الجريمة، فإذا ارتكبها زُجر بالعقوبة حتى لا يُعاود الجريمة مرة أخرى كما يكون عبرة لغيره.

فالعقوبات موانع قبل الفعل، زواجر بعده، أي أن العلم بشرعيتها يمنع الإقدام على الفعل، وإيقاعها بعده يمنع من العودة إليه.

وتعرف الجرائم في الشريعة الإسلامية بأنها محظورات شرعية زجر الله عنها بحد أو تعزير («الأحكام السلطانية»، الماوردي، ص 192)، والمحظورات هي : إما إتيان فعل منهي عنه، أو ترك فعل مأمور به، وقد وصفت المحظورات بأنها شرعية، إشارة إلى أنه يجب في الجريمة أن تحظرها الشريعة.

والعقوبة هي الجزاء المقرر لمصلحة الجماعة على عصيان أمر الشارع، والمقصود من فرض عقوبة على عصيان أمر الشارع هو إصلاح حال البشر، وحمايتهم من المفاسد، واستنقاذهم من الجهالة، وإرشادهم من الضلالة، وكفُّهم عن المعاصي، وحثهم على الطاعة، فالله أنزل شريعته للناس وبعث رسوله فيهم لتعليم الناس وإرشادهم، وقد فرض العقاب على مخالفة أمره لحمل الناس على ما يكرهون ما دام أنه يحقق مصالحهم، ولصرفهم عما يشتهون ما دام أنه يؤدي لفسادهم، فالعقاب مقرر لإصلاح الأفراد ولحماية الجماعة وصيانة نظامها، والله الذي شرع لنا هذه الأحكام وأمرنا بها لا تضره معصية عاص ولو عصاه أهل الأرض جميعا، ولا تنفعه طاعة مطيع ولو أطاعه أهل الأرض جميعا.

ويفرق بعض الفقهاء بين العقوبة والعقاب، فيقررون أن ما يُوقَعُ على الإنسان إن كان في الدنيا يقال له العقوبة، أما ما يلحقه في الآخرة فهو العقاب (حاشية الطحطاوي على «الدر المختار»، جزء 2، ص 388).

وقال عليه الصلاة والسلام : «من أذنبَ ذنبا فعُوقب به في الدنيا لم يعاقب به في الآخرة» أي أن المسلم إذا اقتُصّ منه أو حُدَّ في الدنيا لا يُقتصُّ منه في الآخرة.

وللعقوبة غرضان : غرض قريب وغرض بعيد : فالغرض القريب أو العاجل هو إيلام المجرم لمنعه من العودة إلى ارتكاب الجريمة ومنع الغير من الاقتداء به، والغرض البعيد أو الآجل هو حماية مصالح الجماعة.

ويمكن أن نقسم العقوبة التي توقع على المجرم إلى أصلية وتبعية وتكميلية :

1) فالعقوبة الأصلية هي العقوبة التي نص الشارع عليها بصفة أصلية جزاء للجريمة وهي كالحد والتعزير، والقصاص، والدية، والكفارة.

2) والعقوبة التبعية وهي العقوبة التي تلحق المحكوم عليه حتما وبحكم الشرع كنتيجة لازمة لارتكابه الجرم وهي تابعة للعقوبة الأصلية ولا يلزم الحكم بها، ومثلها حرمان القاتل من الميراث أو الوصية، وعدم أهلية القاذف للشهادة أبدا.

3) والعقوبة التكميلية وهي العقوبة التي تلحق المحكوم عليه بشرط أن يأمر بها القاضي كالتغريب والنفي :

والنوع الأول من الجرائم الماسة بكيان المجتمع يشمل جرائم الحدود التامة وهي : 1) الزنا، 2) القذف، 3) شرب الخمر، 4) السرقة، 5) الردة، 6) الحرابة، 7) البغي.

الحد في اللغة عبارة عن المنع، ومنه يسمى البواب حدادا لمنعه الناس من الدخول، ويقال : حده عن كذا، منعه منه، ويُسمى السجّان حدادا لأنه يمنع من في السجن عن الخروج، وسُميت العقوبات حدودا لكونها مانعة من ارتكاب أسبابها، وهو في الشرع عبارة عن عقوبة مقدرة واجبة حقا لله تعالى بخلاف التعزير بالاتفاق فإنه ليس بمقدر، ونظرا لشدة عقوبات الحدود فقد احتاط الشارع لإثباتها على المتهم وخرج بذلك عن قواعده العامة في الإثبات ووضع قاعدة رئيسية هامة هي «درء الحدود بالشبهات».

1) جريمة الزنا، يقول الله تعالى : ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾، (النور، 2).

2) جريمة القذف : يقول الله تعالة : ﴿وَالذِينَ يَرْمُونَ المُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَاتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُم ثَمَانِينَ جَلْدَةً، وَلاَ تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أبداً وَأُولَئِكَ هُمُ الفَاسِقُونَ﴾، (النور، 4).

3) جريمة شرب الخمر : يقول تعالى : ﴿يَا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا إِنَّمَا الخَمْرُ والمَيْسِرُ والاَنْصَابُ والاَزْلاَمُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾، (المائدة، 90).

4) جريمة السرقة : يقول تعالى : ﴿والسَّارِقُ والسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِنَ اللهِ﴾، (المائدة، 38).

5) جريمة الحرابة أي قطع الطريق، يقول الله تعالى : ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الأَرْضِ فَسَاداً أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يَصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلاَفٍ أَوْ يُنْفوا مِنَ الأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾، (المائدة، 33).

6) جريمة الردة : يقول الله تعالى : ﴿وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الإِسْلاَمِ دِيناً فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾، (آل عمران، 85). ويقول جل جلاله : ﴿وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا والآخِرَةِ﴾، (البقرة، 217).

7) جريمة البغي : يقول الله تعالى : ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ المُومِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا، فَإِنْ بَغت إِحْدَاهُمَا عَلَى الاُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيئَ إِلَى أَمْرِ اللهِ﴾، (الحجرات، 9).

والنوع الثاني من الجرائم هي جرائم القصاص والدية، فقد جعلت الشريعة القصاص عقوبة للقتل العمد والجرح العمد، ومعنى القصاص أن يعاقب المجرم بمثل فعله فيُقتل كما قتل ويجرح كما جرح، ويقول الله تعالى : ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ القِصَاصُ فِي القَتْلَى، الْحُرُّ بْالحُرِّ، وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ، والأُنْثَى

بالأُنْثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنَ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ، ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ، فَمَنِ اعْتَدَى بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ، وَلَكُمْ فِي القِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾، (البقرة، 178-179).

ويقول جل جلاله : ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُومِناً مَتَعَمِّداً فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِداً فِيهَا، وَغَضِبَ الله عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَاباً عَظِيماً﴾، (النساء، 93).

والدية مقدار معين من المال وهي وإن كانت عقوبة إلا أنها تدخل في مال المجني عليه، ولا تدخل خزانة الدولة، وهي بذلك أشبه بالتعويض، ومصدر هذه العقوبة في القرآن قوله تعالى : ﴿وَمَا كَانَ لِمُومِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُومِناً إِلاَّ خَطَأً، وَمَنْ قَتَلَ مُومِناً خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُومِنَةٍ وَدِيَّةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلاَّ أَنْ يَصَّدَّقُوا﴾، (النساء، 92).

والنوع الثالث من الجرائم هي جرائم التعزير، وهو تأديب على ذنوب لم تشرّع فيها الحدود، وهذه الجرائم جاءت في الشريعة الإسلامية على سبيل المثال لا الحصر، وقد يكون التعزير على المعاصي، أو للمصلحة العامة والنظام العام، وقد يكون على المخالفات.

وعقوبة الإعدام من الموضوعات العالمية التي شغلت أذهان المفكرين في مختلف المجتمعات وفي كل العصور، وما زالت مشكلة عصرية إذ لم ينته الجدل بشأنها حتى الآن، وقد اصطدمت فيها الفلسفات والعواطف والمعتقدات، ولعل اصطدام الفكر بواقع المجتمع، بما فيه من مركب الخوف على نفسه، أن يقع الفرد ضحية خنجر من شرير، أو رصاصة من دموي، يُغَلِّفُ النقاش الهادئ بسحُبٍ قاتمة، تجعل البصيرة أقل نفاذاً في بحثها عن الحل الأمثل في مصطرع التناقضات الاجتماعية.

ولقد أشار الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر عن الأمم المتحدة عام 1948 في المادة الثالثة منه إلى حق الإنسان في الحياة، باعتباره من الحقوق الأساسية التي يجب حمايتها، وقد تضمنت الاتفاقية الأوربية لحماية حقوق الإنسان والحريات الأساسية والبروتوكول الإضافي الأول الملحق بها، النص على الحق في الحياة والنهي عن التعذيب أو العقوبات غير الإنسانية والاستثنائية.

كما تنص المادة الثانية من الاتفاقية على أن حق كل شخص في الحياة مكفول بمتقضى القانون، والموت لا يمكن أن ينفذ على أي إنسان إعمالا لحكم بالإعدام، صادر من محكمة، وفي الأحوال التي يقرر فيها القانون عقوبة الإعدام كجزاء على الجريمة.

والإعدام، وهو إزهاق روح إنسان، هو أكثر العقوبات قسوة، إذ يعني استئصال الفرد نهائيا من المجتمع، ويزيد من خطورة العقوبة استحالة الرجوع فيها أو العدول عنها متى تبين أن الإجراءات السابقة على الحكم قد شابها بطلان، وفي ذلك تتميز هذه العقوبة عن سائر الجزاءات الجنائية.

وتشهد عقوبة الإعدام صراعا بين التيارين المتصارعين، التيار الذي يتمسك بعقوبة الإعدام ويتشبث بها، لأنها، في فلسفته ومفاهيمه، السلاح الذي يُرهب به المجتمع أعداءه الشريرين من القتلة والخونة، وخاطفي الأطفال، والإرهابيين، ومنتهكي الأعراض،

والتيار الذي يطالب بإلغائها نهائيا من التشريع لاقتناعه بعدم جدواها، ويذهب الذين يطالبون بإلغاء عقوبة الإعدام إلى أنها عقوبة لم تُثبت جدارتها للبقاء، ولا خير فيها للمجتمع، ويدعمون آراءهم بحجج جديدة يعتقدونها كافية لزعزعة البنيان العقابي القديم وتهديمه، ومن الأدلة التي يستندون إليها :

1) أن الإعدام ليس حقا للدولة، إذ إن الذي منح الحياة هو الله، فلا حق لمخلوق أن ينوب عن الخالق في انتزاع روح مخلوق آخر.

2) الإعدام عقوبة لا فاعلية لها، إذ إنها عديمة الفائدة وأن إلغاءها لم يؤد إلى زيادة الإجرام في الدول التي ألغتها، كما أن هذه العقوبة غير مفيدة خلافا للزعم القائل بأنها رادعة مانعة، كما أنها تتّسم بالقسوة والوحشية وتسلُب بعض الأفراد مشاعر الرحمة والعطف وتُنمي فيهم مشاعر القسوة والجرأة، وما يقال من أن في تنفيذ عقوبة الإعدام عبرة وعِظة، فإن علماء العقاب يؤكدون اليوم أن هذا التنفيذ ليس فيه أي معنى تربوي، بل إنه يثير غرائز القسوة والوحشية في الإنسان.

3) من الخصائص الأساسية للعقوبة أنها شخصية، فلا تنال إلا المحكوم عليه، وتتعارض عقوبة الإعدام مع هذه الخاصية، فإعدام أحد الأفراد وإن كان ينصب أساساً عليه، إلا أن أثر الإعدام يمتد إلى غيره من أفراد الأسرة وما يلحقه بهم من ألم نفسي.

4) عقوبة الإعدام قاسية على الشخص وغير منطقية، لأنه لا توجد حتى اليوم وسيلة تحقق موتاً فورياً ودون ألم، كما أن هذه العقوبة لا تعدو أن تكون قتلا منظما تضفي عليه الدولة الصفة الشرعية.

5) الإعدام عقوبة ظالمة وغير عادلة : إذ إن القاضي مهما أوتي من المقدرة العلمية لا يستطيع هو، أو أعوانه من أصحاب الاختصاص، قياس درجة الخطأ الذي وقع فيه المجرم، لأن الخطأ شيء مستقر في أعماق النفس، لا يستطيع أن يدركه إلا الله سبحانه وتعالى، فضلا عن أن العدالة المطلقة تعتبر شيئا وهميا لا وجود له.

6) ومن الحجج المعارضة للإعدام أن العقوبة ليس لها ما يبررها من الوجهة المنطقية، إذ ليس في الإعدام ما يزيل ضرر الجريمة.

7) وعقوبة الإعدام تتعارض تماما مع الغرض الإصلاحي للعقوبة، إذ يستحيل معها إصلاح المحكوم عليه وإعادة تقويمه، فضلا عن أنها تحول دون تحقيق الهدف الأساسي للعقوبة وهو الوقاية الخاصة وإعادة التكيف الاجتماعي.

8) الإعدام عقوبة غير زاجرة ولا رادعة، ولو كانت كذلك كما يزعم أنصارها، لوجب أن تكون الجريمة قد انحسرت عن الحياة الاجتماعية منذ آماد بعيدة.

9) إذا وقع الإعدام خطأ، فإنه غير قابل للتلافي، في حين أن سائر العقوبات الأخرى، يمكن أن يُتلافى فيها الخطأ، إن الأخطاء القضائية محتملة دائما، فالعدالة الإنسانية نسبية.

وقد تناول أنصار التيار الإبقائي الرد على الحجج التي تمسك بها الرأي المعارض لعقوبة الإعدام، يمكن إيجازها فيما يلي :

1) من أهم الحجج المؤيدة للإبقاء على عقوبة الإعدام أنها تهدد بسلب الحياة التي هي أغلى ما يمتلكه الإنسان، فعقوبة السجن حتى ولو كانت مدى الحياة، أصبحت غير كافية بالنسبة لخطورة بعض الجرائم وتزايد الإجرام المستمر.

2) عقوبة الإعدام عقوبة تكفيرية، بمعنى أن الذي قتل آخرا في ظروف فظيعة وحرمه من حياته بدون وجه حق، يجب أن يكفر بدمه عن خطيئته، فهي إذن عقوبة عادلة، يتساوى فيها تماما الأذى الذي أوقعه المجرم بحياة قتيله بالأذى الذي تعرضت له حياته هو، وفي مفاهيم الناس تتساوى الحياتان أمام القانون، ولذلك فهم يقولون الخير بالخير والبادئ أكرم والشر بالشر والبادئ أظلم.

3) عقوبة الإعدام عقوبة مخيفة، يهلع من هولها قلب من تسول له نفسه هز دعائم المجتمع الآمن.

4) تشير الإحصائيات إلى أنه لم يقم دليل قاطع على أن إلغاءها قد ساعد على انخفاض الخط البياني للإجرام، أو حتى على الأقل، الحفاظ على مستواه العادي.

5) عقوبة الإعدام هي الوسيلة الوحيدة للقضاء على شرّير خطير، يهدد المجتمع وأهله في أمنهم وحياتهم، وكل عقوبة أخرى لا يمكن أن تكون ناجعة حياله.

6) ويلاحظ أن الرأي العام في أغلب الدول مؤيد في مجموعه للأخذ بعقوبة الإعدام، وما دام الرأي العام قد ألف هذه العقوبة واطمأن إليها، فإن البحث في إلغائها سيثير أعصابه، ويجسد له المخاطر، فلماذا نقلب قواعد حياتنا القانونية، من أجل عدد ضئيل من القتلة والأشرار.

7) أما عن الحجة التي تستند إلى أن الأخطاء القضائية تصبح غير قابلة للإصلاح في حالة تنفيذ حكم الإعدام إذا لم تكتشف إلا بعد هذه اللحظة، فيرد عليها بأن الأخطاء القضائية في أغلب الأحوال يتعذر إصلاحها كما لو صدر حكم بالأشغال الشاقة أو السجن ولم تكتشف الأخطاء القضائية إلا بعد التنفيذ، هذا ويمكن تجنب الأخطاء القضائية بزيادة الضمانات في الإجراءات المتبعة.

8) من حق الدولة حماية النظام الاجتماعي وإعدام أي فرد يصدر منه ما يدل على أنه أصبح خطرا يهدد النظام الاجتماعي، ولا يجوز الاعتراض على ذلك بأنه ليس من حق الدولة سلب الحياة إذ إنها لم تمنح الفرد تلك الحياة.

9) إذا كانت عقوبة الإعدام لا تحقق أغراض الإصلاح، فلا شك أنها تحقق غرضاً أساسياً وهو الردع الذي تتفق كافة التشريعات على ضرورته.

10) ويرى مؤيدو العقوبة أن تكلفة عقوبة الإعدام أقل من غيرها فالأمر يتعلق دائما بطائفة من المجرمين أشد خطورة من غيرهم، والعقوبة التي يمكن أن تحل محلها هي السجن المؤبد، ولاشك أن الدولة تلتزم بكافة النفقات الخاصة بالمحكوم عليه من حيث المأكل والملبس والعلاج وغيره، أما عقوبة الإعدام فتؤدي إلى التخلص من المجرم في فترة زمنية قصيرة، تجنب الدولة كافة المصاريف السابقة[*].

عقوبة الإعدام تؤجج الخلاف مجددا بين الإسلاميين والعلمانيين

عقد «الائتلاف الدولي ضد عقوبة الإعدام» اجتماعا دوليا في الرباط خلال شهر يونيوه سنة 2011 لدفع المغرب من أجل إلغاء عقوبة الإعدام المجرمة على الصعيد الدولي، وقد أدى هذا النشاط الذي حضره حقوقيون بارزون على مستوى العالم، إلى تأجيج الصراع من جديد بين العلمانيين الذين ينهلون من الثقافة الكونية لحقوق الإنسان، وبين الإسلاميين الذين يرون أن عقوبة الإعدام ورد فيها نص صريح وثابت وقاطع لا يمكن مخالفته وفقا لدستور المملكة.

وقد أعلن مدير الشؤون الجنائية والعفو في وزارة العدل المغربية «أن المغرب يتجه تدريجيا نحو إلغاء عقوبة الإعدام» خصوصا مع الدستور الجديد للمملكة،

*) وأكتفي بهذه الإشارة المختصرة، وأحيل على الموضوع الذي سبق لي أن خصصته لحديث خميس سابق في الأكاديمية تحت عنوان «عقوبة الإعدام بين الإلغاء والإبقاء»، وقد سبق أن نشر في العدد 19 من مجلة الأكاديمية.

وشدد المسؤول المغربي على أن إقرار الدستور الجديد سيسرع عملية إلغاء عقوبة الإعدام لأن الدستور الجديد، حسب زعمه، يكرس الحق في الحياة في الفصل «20» الذي ينص على أن : «الحق في الحياة هو أول الحقوق لكل إنسان، ويَحمي القانون هذا الحق»، لكن الإسلاميين يرون أن إلغاء عقوبة الإعدام يتنافى مع الديباجة التي تنص على أن المملكة المغربية دولة إسلامية... كما أن الهوية المغربية تتميز بتبوئ الدين الإسلامي مكان الصدارة، وأن القوانين الدولية يجب أن لا تتعارض مع الثوابت والمبادئ الإسلامية.

وقد أكد المنسق الوطني للائتلاف المغربي لإلغاء عقوبة الإعدام في تصريح له عقب الاجتماع الدولي، أن هذه العقوبة لا إنسانية وتتنافى مع القيم الكونية لحقوق الإنسان، وتستهدف في الغالب الفئات الضعيفة ليس في المغرب فقط ولكن في جميع دول العالم بما فيها الولايات المتحدة الأمريكية، وأضاف أن هذه العقوبة تستعمل لتصفية الحسابات السياسية، لذلك يجب أن تزول من القانون المغربي، مشيرا إلى أن الكارثة هي عندما تقع الأخطاء القضائية في مثل هذه المحاكمات التي يصعب إصلاحها بعد ما تطبق العقوبة على المتهم. وردا على التيار الذي يرفض إلغاء عقوبة الإعدام بسبب وجود حكم شرعي فيها، أكد المنسق الوطني للائتلاف المغربي لإلغاء عقوبة الإعدام أن القانون الجنائي كله قانون وضعي، فلماذا التركيز على هذه النقطة بالضبط، ولماذا لا يشيرون إلى تطبيق الحدود وهو موجود في القرآن. ويوجد اليوم في المملكة «103» من المحكوم عليهم بالإعدام بينهم امرأتان ينتظرون في زنازن الموت» حسب الأرقام الرسمية للدولة.

والحقيقة أنه لا يمكن الجزم أن المشرع المغربي يتجه نحو تسريع عملية إلغاء عقوبة الإعدام لمجرد نص الدستور المغربي الجديد في الفصل «20» على أن

الحق في الحياة هو أول الحقوق لكل إنسان، ويحمي القانون هذ الحق، إذ إن هذا المبدأ أقرته وتقره أغلب القوانين الوضعية حتى تلك التي تنتمي للتيار الإبقائي لعقوبة الإعدام، والدستور المغربي الجديد فضلا عن أنه ينص على عدم معارضة القوانين والاتفاقيات الدولية للثوابت والمبادئ الإسلامية، فإن الاتفاقية الدولية الملغية لعقوبة الإعدام يستوجب الدستور المغربي لنفاذها المصادقة عليها، والمصادقة لا تتم وفقا لما تضمنته الديباجة إلا في نطاق أحكام الدستور، وقوانين المملكة، وهويتها الوطنية الراسخة، كما أن الفقرة الثالثة من الفصل (132) من الدستور المغربي الجديد تقضي بأن الاتفاقيات الدولية قبل إصدار الأمر بتنفيذها أو قبل المصادقة عليها تحال على المحكمة الدستورية لتبث في مدى مطابقتها للدستور، ولأجل ذلك فإن كل اتفاقية تتعارض مع الثوابت والمبادئ الإسلامية سوف تقضي المحكمة الدستورية بعدم دستوريتها ومن ثم فلا يمكن المصادقة عليها.

إن تنصيص الدستور المغربي الجديد على مبدأ أن الحق في الحياة هو أول الحقوق لكل إنسان وأن على القانون أن يحمي هذا الحق، لا يمكن اعتباره، ولمجرده، دليلا أو حجة على اتجاه الدستور إلى تسريع عملية إلغاء عقوبة الإعدام، ذلك أنه إذا كان الناس سواسية أمام القوانين، فإن لكل منهم حقوقا ينفرد بالتمتع بها دون غيره، أقرها له المجتمع الذي يعيش فيه، فالحق قوة الأمر، أي أن صاحب الحق له أن يأمر جميع الناس بعدم مشاركته في التمتع بهذا الحق من جهة، كما يأمرهم من جهة أخرى أن لا يعكروا عليه صفو تمتعه بهذا الحق، فقوة الأمر هذه، القائمة في شخص صاحبها، تقتضي إذن واجب الطاعة من الناس، لأن كل حق يقابله واجب، أو أن كل حق مبطّن بواجب.

ولأجل ذلك فإن الدستور المغربي حينما يقضي في الفصل (20) على أن لكل إنسان الحق في الحياة، وأن على القانون حمايته، فإن هذا الحق في الحياة

المقرر للإنسان، يقابله واجب على الآخرين، ومضمون هذا الواجب هو عدم حرمان الإنسان من الحق المقرر له في القانون، فإن جاء أحد وأخل بهذا الحق فإن القانون آنذاك يتدخل بتوقيع العقوبة المقررة قانونا والتي قد تكون هي الإعدام.

إن كل حق لا يحميه قانون حق أشبه بالعدم، وكل قانون لا يستند إلى مؤيد يرغم به الناس، وهو العقاب، يكون في حكم النصائح الأخلاقية، ولذلك فالقانون ليس بتوجيه أو نصيحة، قد يعمل بها وقد لا يعمل، ولكنه أمر، وهو ليس بالأمر العادي، بل هو أمر صادر ممن يدان له بالطاعة، وموجه إلى من تجب عليه تلك الطاعة، ولذلك قيل بحق، القانون سيد الجميع، فهو سيد من قدر له الموت، وسيد من كتب له الخلود.

إذا كان الناس سواسية أمام القانون فالمساواة لا تكون فقط في فرض عقاب متساو، بل في فرض عقاب يحدث نفس الألم، لأن المساواة الحقة هي المساواة في الألم، كما أنه يجب أن يقابل إيلام الجاني الضرر الذي ألحقه بالمجتمع حين قضى على عضو من أعضائه، وعلى القضاء أن يعمد إلى معاقبة الجاني، إرضاء لرغبات الناس الذين يترقبون معاقبته، ومن شأن هذا العقاب أن يهدئ ثورة المجتمع، ويطفئ ظمأ العدالة على أساس حفظ التوازن بين حرية الفرد وضرورات العقاب، لقد أصبحت عقوبة السجن ولو كانت مدى الحياة غير كافية بالنسبة لجريمة سلب الحياة التي هي أغلى ما يمتلكه الإنسان، وعلى المجرم أن يكفر بدمه عن خطيئته، ليتساوى فيها تماما الأذى الذي أوقعه المجرم بحياة قتيله بالأذى الذي تعرضت له حياته هو.

إن الرأي العام في أغلب الدول مؤيد في مجموعه للأخذ بعقوبة الإعدام، وما دام الرأي العام قد ألف هذه العقوبة واطمأن إليها، فإن البحث في إلغائها

سيثير أعصابه، ويجسد له المخاطر، وإذا كانت عقوبة الإعدام لا تحقق أغراض الإصلاح، فلا شك أنها تحقق غرضا أساسيا وهو الردع الذي تتفق كافة التشريعات على ضرورته.

إن كل حيوان، وربما كل نبات أيضا، يقابل كل هجوم عليه بدفاع عن بقائه، وهذا الدفاع عن البقاء أمر غريزي، لأنه ناجم عن هياج الأنسجة الحية، لأن الحيوانات الحية التي نزعت أدمغتها تعمد إلى عض من يضربها، ولو استقرأنا الوقائع، لوجدنا أن الحيوانات ذات الغريزة الدفاعية القوية، هي التي عاشت لأنها قاومت، وهذا القول صحيح أيضا بالنسبة لشجرة الورد المكسوة بالشوك، أما عند الإنسان فإن هذه الغريزة تتخذ أشكالا مختلفة، ولكنها موجودة على أي حال، وإذا كانت في الأصل عمياء لا شعورية، فإنها مع الزمن أصبحت شعورية واعية. إن كل كائن حي يكافح في سبيل بقائه، فكل فعل يسيء إلى شروط هذا البقاء في الحالة الفردية والحالة الاجتماعية، يوجد عند الفرد وعند المجتمع رد فعل فوري، مباشر أو غير مباشر، لمنع حدوث النتائج الضارة التي يمكن أن تنجم عن الاعتداء.

لقد تطور الحق الدفاعي، فبعد أن كان انتقاما فرديا في المجتمعات البدائية، تم أصبح انتقاما شاملا في الحياة القبلية، تم انتقل هذا الحق إلى القضاة، بعد أن انتقلنا من نظام «العدالة الخاصة» إلى نظام العدالة العامة، حين استقلت السلطة القضائية عن السلطتين التنفيذية والتشريعية، حيث أصبحت العدالة عملا عاما تستأثر السلطة القضائية بتنظيمه وممارسته.

إن الجرم يُعتبر طعنة مسددة إلى صميم الحياة الاجتماعية، التي تمتاز عن الأفراد، بكيانها المستقل وطبيعتها الخاصة، ومن شأن هذه الطعنة، أن تهدد حياة

الكائن الاجتماعي أو صحته، لذلك فإنها تدفعه إلى الإجابة برد فعل، يسمى عقوبة، أو دفاعا عن البقاء، ليقضي عن المعتدي، وينقذ كيانه هو. والغاية من كل هذا هو إعادة النظام الاجتماعي الذي اضطرب بارتكاب الجرم.

والشروط التي يشترطها الفقهاء في العقوبة تكمن في أن يكون العقاب عادلا، ومتناسبا، وقادرا على منع وقوع جرائم جديدة، وسهل التطبيق.

إن أول قانون للبشر هو تمسكهم بالعدالة، والعدالة سبب مشروعية العقوبة، فإذا حادوا عن سبيلها وجب تطبيق القانون الثاني، وهو التكفير عن الجريمة، والتكفير يتم بالعقوبة، ليقابل هذا الإيلام الضرر الذي ألحقه الجاني بالمجتمع، إن سيف العدالة لا غمد له، لأجل ذلك يتعين أن يظل مسلولا، يهدد أو يضرب.

إن الحق الإنساني والعدل الإسلامي يدل على ضرورة الإبقاء على عقوبة الإعدام، حيث إنها مقررة بكتاب الله سبحانه وتعالى، وهي التي تطفئ نار ألم المجني عليه أو وليه، وتشفي غيظ ولي المجني عليه، كما أن في القصاص حياة للمجتمع كله، يقول الله سبحانه وتعالى : ﴿وَلَكُمْ فِي القِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾، (البقرة، 179).

ويضرب الفيلسوف الألماني «كانت» على ذلك مثله الشهير فهو يرى أنه إذا ارتكبت جرائم قتل في جزيرة قرر جميع أهلها تركها بصفة نهائية، فإن العدالة تقتضي قيام سكانها بتنفيذ عقوبة الإعدام على جميع القتلة فيها قبل تركها، وذلك إرضاء للعدالة رغم انتهاء وجود المجتمع بترك الجزيرة، وبالتالي زوال ضرورة حمايته.

إن النفس البشرية تأبى بطبيعتها الضيم، وترفض الظلم، وتتوق إلى العدل، والقضاء ركن في قانونية النظام، وهو الضمان الفعال لسيادة القانون، فلا قضاء بغير استقلال، ولا عدل بغير قضاء، ولا قضاء بغير قانون، ولا عدل بغير حق، ولا حق بغير حقيقة، ولا حقيقة بغير قيم، والعدالة هي الأخت الشقيقة للحرية.

أي توظيف تربوي للأدبيات
في ترويض الفكر وتهذيب الوجدان ؟

محمد شفيق

التربية التي تراعي تحديات الحداثة حريصة على ترويض الفكر (l'intellect) وتهذيب الوجدان (l'affect).

والمعنيُّ بالفكر هو الممارسات الذهنية الملتزمة بمراعاة مبادئ المنطق ومقتضياته. أما المعنيُّ بالوجدان فهو جُمْلَةُ المشاعر والعواطف والانفعالات التي لا يزال معظم الناس في جميع الثقافات التقليدية يعتقدون أنها كامنة في «القلب»، وعنه تصدر ومنه ينطلق مفعولها، فيتأثر بها سلوك الإنسان ويتكيّف، إن سلباً وإن إيجاباً، ومقر القلب هو الصدر. ولذا يُقال عندنا مثلا : فلان يحمِل القرآن في صدره، أو فلان امَّحى القرآن من صدره. لقد بيّنت الاكتشافات في مجالي التشريح والفيزيولوجيا أن القلب ماهو إلا عضلة جوفاء قوية تُرسل الدّم بنبضاتها في شرايين الجسم. أمّا الآليات العضوية التي تتحكم في الفكر

والوجدان معاً فكامنة كلها في الدماغ. منها «العَصَبونات les neurones»، وهي خلايا الدّماغ. والعصبونات مكثّفة التواصل فيما بينها بواسطة تغصّناتِها (les dendrites)، ومشابكها (les synapses)، ومحاورها (les axones) الرابطة بين كل عصبون وعدة عصبونات أخرى، كما تربط الطرق بين المدن وتُكوّن شبكات طرقية. وللسّحايا، أي الأغشية الدِّماغية (les méninges) دورها في العمليات الفكرية، لاسيما الغشاء المُسمّى القشرة (le cortex)، وهو اللاصق بعظم الجمجمة. ولكثرة تلافيف القشرة (les circonvolutions du cortex) دورها الإيجابي في خدمة الذكاء[1]. وفي ما يسمّى بالدماغ البَيْنِيّ (le diencéphale) توجد أعضاء جد صغيرة؛ هي المتحكّمة في ماهو غرَزي أو وجداني، وهي «النخامى l'hypophyse» والوِطاء (l'hypothalamus)؛ وعنها تصدر الإشارات بالعمل للغدد الصماء (les glandes endocrines) المفرزة للهرمونات في الدم مباشرة. أما النشاط الفكري فيتم في الدماغ نفسه؛ يتلقى الذهن ما يتلقى من الصور والأصوات وما سواها من الأحاسيس التي تزوّده بها الحواس الخمس، ويعالجها بالربط والمقارنة والتحليل والتركيب بواسطة الشبكات العصَبُونية الموصوفة آنفاً. يَحدُث في تلك الشبكات دفع عصبي (l'influx nerveux) يتولّدُ منه تيار كهربائي خفيف يَنقُل المعلومات عبر الشبكات المعنية بالتحليل والتركيب. وهكذا تكوّنت، على المدى الطويل جدّاً من الوجود البشري، الملكات الذهنية الرئيسية (les facultés mentales) لأن «الوظيفة هي التي تُنمّي العضو» كما هو معروف. والذاكرة إحدى الملكات الرئيسية، وهي عبارة عن تسجيل كهربائي كيماوي يتم في المسالك الرابطة بين العصبونات على قدر تكرار مرور المعلومات. لذا يحتاج الإنسان إلى الحفظ عن ظهر قلب كلما أراد لبعض المعارف أن «تُخزَن» في ذهنه[2].

يُستخلص من هذه المعطيات العلمية، في المجال التربوي، أن من الضروري الحرص على انتقاء ما يُحفَّظ للأطفال والمراهقين عن ظهر قلب، من حيث وقعه على الفكر والوجدان كليهما، إذ الغاية المُثلى، من وجهة نظر التربية الحديثة، هي من جهة، ترويض الفكر لكي يرقى إلى درجة العقل المميّز بين الحق والباطل وبين الصدق والكذب؛ وهي من جهة أخرى، تهذيب الوجدان وصقله وإخضاعه إخضاعاً نسبياً لسلطة العقل وِقاية له من أضرار الجماح، وإعداداً له للمرور من الأدنى إلى الأرقى في تذوّق الجماليات.

وبصدد الترابط الوظيفي بين العقل والوجدان، تجدر الإشارة إلى أنّ البحث العلمي النفسانيَّ اهتم في العقدين 1990 – 2010 بالهامش الذي هو ميدان للتجاذب بين قوة العقل أي الذكاء، وبين قوة الوجدان بصفته قطباً يستقطب التيارات العاطفية والانفعالية. وقد سمّى الباحثون هذا التجاذب «الذكاء الانفعالي». والمبرِّر لاختيار هذه التسمية، هو أن ذكاء الإنسان يزداد قوة وثباتاً كلما استطاع التغلّب على انفعال من الانفعالات، كأن يساوره الخوف مثلاً على بغتة، فلا يلجأ إلى الفرار إلا بعد أن يتيقّن من أن الفرار هو الملاذ الوحيد من الخطر الداهم؛ أو كأن ينتابه شوق شديد إلى التمتّع بنعمة ما، فيلزم التريّث والرّويّة حتى لا يقع في فخٍّ من فخاخ الشهوانية، وقس على هذا. ومن أبرز الباحثين الأمريكيين في الموضوع : Salovey وMayer، وDaniel Golman مؤلف كتاب «الذكاء الانفعالي» الصادر في جزءين سنة 1995. ومما يلفت نظر المسلم المهتم بهذه المسألة أن القرآن الكريم استغلّ أحسن استغلال مفهوم «الذكاء الانفعالي» في تقوية عزائم الرعيل الأول من المؤمنين بالرسالة المحمدية. من ذلك، على سبيل المثال لا الحصر، دعوتهم إلى لزوم الصّبر، مقاومة لسورة اليأس ﴿اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ والصَّلاَةِ إنَّ اللهَ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾، (البقرة،153)، ودعوتهم

لكظم الغيظ ﴿سَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُم وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ الذِينَ يُنْفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ والضَّرَّاءِ، والكَاظِمِينَ الغَيْظَ والعَافِينَ عَنِ النَّاسِ، وَاللهُ يُحِبُّ المُحْسِنِينَ﴾، (آل عمران، 133 – 134)، ودعوتهم إلى السيطرة على العواطف السلبية ﴿ولاَ تَسْتَوِي الحَسَنَةُ ولاَ السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالتِي هِيَ أَحْسَنُ، فَإِذَا الذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ﴾، (فصّلت، 34)؛ وأمْرُهم بالإقبال على القتال ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ القِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَكُمْ...﴾، (البقرة، 216)، ولم يغفل الدعاة للعنصرية أو للطبقية الاجتماعية عن مفعول قوة «الذكاء الانفعالي» حينما تتوظّف في تنشِئة صغار السن. يعمدون من أجل ذلك إلى تحفيظ شعاراتهم عن ظهر قلب، فصارت الظاهرة تنتشر في العقدين الثاني والثالث من القرن العشرين. فاتخذ النازيون منظِّراً لمذهبهم العرقي اسمه (kriek) وجعلوه مخططاً لنظامهم التربوي[3]، مستغلين انتشار آراء العنصرية «الآرية» التي بثّها «نيتشي Nietzche» في الأوساط المثقفة الألمانية بإصدار مؤلفه «هكذا تكلم زرادشتُ، Ainsi parlait Zarathoustra[4]». ولم تنفرد ألمانيا بالدعوة إلى الميز بين البشر، بل واكبها في مسيرتها كل من إنجلترا وفرنسا وإيطاليا[5].

فكان لهذه الدعايات التمييزية ردّ فعل قوي، سنة 1932، من قبل روائي انجليزي، أكسبه شهرة عالمية وجعل منه مفكّراً تربوياً ماهراً وجعل من كتابه «le meilleur des mondes خير العوالم» مرجعاً لا يستغني عنه أي مرشح لمهنة التدريس، مع أن السائد في روايته هو الخيال الجامح، ظاهر الأمر. ذلكم المفكّر الروائي هو «Aldous Huxley»(1894-1963). تخيّل Huxley أن البشرية تقدم بها الزمان إلى أن دخلت القرن السادس والعشرين، وتخيل أن حضارتها تقدّمت إلى أن مكنتها من التخلي عن الإنجاب والتناسل، إذ مكنتها من إنشاء مصانع تصنع البشر، بشراً مؤهلا، بحكم صنعه لقبول الطبقية والرضى عنها كل الرضى. يخرّج

من تلك المصانع طبقة عليا تُسمي نفسها «Alpha» وطبقة دنيا تُسمي نفسها «Bêta = ب»، وبالإضافة إلى تأهيلها الصناعي تُعدّ كلتا الطبقتين إعدادا تربويا للقيام بدورها في المجتمع : الأولى لتكون مخدومة متكبّرة مستعليّة؛ والثانية لتكون خادمة متصاغرة متواضعة لا تخامرها أبداً فكرة الثورة على أوضاعها... لكن، على فجأة، حدثت يوماً الثورة التي لم تكن في حسبان المنظرين للطبقية. فجدّ البحث في الموضوع وكثرت التحرّيات.فتبيّن أن آلات الصنع في المعمل الخاص بـــ Alpha تتعثّر أحياناً في سيرها فتصنع أطفالاً ليسوا من طبقة Alpha ولا من طبقة Bêta؛ وإنما هم بين بين. واتضح الأمر بوضوح الأطروحة الفلسفية الاجتماعية التي دافع عنها Huxley ضمنيّاً في روايته، ألا وهي : إنما يسعى لتطوير المجتمعات وتنظيمها على نمط جديد، أبناء الطبقة الوسطى، لأنهم هم المؤهلون نفسانياً لتلمُّس سبل القصد والاعتدال والتقدم نحو التساوي في الحقوق والواجبات...

وما هي، يا ترى، "مبادئ الأخلاق" التي صار أساتذة الأطفال الاصطناعيين يلقنونها تلامذتهم ؟... أخذوا يُلقنونهم مبادئ جد بسيطة في منطوقها، لكنها جد قوية في مفعولها النفساني. وهذا هو صميم الموضوع الذي نحن بصدد طرقه وتحليله. والجواب على السؤال السابق هو ما يلي : كان أولئك المربّون يعمدون طوال سنوات إلى تنويم تلامذتهم المبرمجين صناعياً على نغمات موسيقى جد لذيذة للسمع، نغمات تتخللها الكلمات الآتية مهموسة بحنان في آذان Alpha : «أنا Alpha، خُلقت لأسودَ ولأُخدَمَ، وأسعد لا لأشقى، ولي من سيخدمني، هو Bêta...» ويتخلل نغمات الموسيقى المنوِّمة لـــ Bêta الكلمات الآتية، مهموسة أيضاً : «أنا Bêta وما أنا إلا Bêta ! ليس لي أي مطمح إلى بلوغ مستوى Alpha، لأنني صُنعت لأكون خادما له».

* * *

فماذا نلقنه نحن أبناءنا ؟ وكيف نلقنه، وما قد تكون نتيجة تلقيننا ؟ الأسئلة الثلاثة مطروحة على الجميع، بيْدَ أنّي سأبادر إلى الشروع في البحث عن الأجوبة حتى أُبيّن قدر الإمكان، أن المسألة معقدّة ومتشعبة، لأن المجالات التي يتحقق فيها التلقين لا تكاد تُحصى. يتلقن الصغار والمراهقون ما يحصِّلونه من المعارف والارتسامات والخبرات الأولى في وسطهم الاجتماعي، ابتداء من العائلة والأقارب والجيران، فيتكيف بذلك سلوكهم أول ما يتكيّف، ثم يصلون سن الالتحاق بالدراسة، إما في مستوى روض الأطفال أو في مستوى أول قسم من أقسام التعليم الابتدائي الرسمي أو الحر.. وفي مجتمعنا المغربي وغيره من المجتمعات الإسلامية قد يلتحقون بالكتّاب، ليمكثوا فيه ما يتراوح بين بضع سنوات وعشر، أو أكثر من السنين، حسب ظروفهم الاجتماعية والاقتصادية والجغرافية. وباختلاف «مجالات» التلقين والتلقّن تختلف نوعيات ما حصّلوا ذهنياً، وما تأثروا به وجدانياً، وما تعودوه سلوكياً. ويضاف إلى ذلك ما زُوّدوا به في «المدرسة الموازية، l'école parallèle». و«المدرسة الموازية» في الاصطلاح التربوي الحديث هي : الشارع، وشاشة التلفزة، وقاعة السينما، وصفحات الإنترنيت، ومدرجات الملاعب، وكل ما يستجدّ من أساليب التسلية والترفيه ومختلف المنابر الدينية والسياسية. ولقد أصبح مفعول ما تلقنُه «المدرسة الموازية» هو الأكثر تأثيراً في الأذهان والنفوس، بل قد صار خطراً مداهما للمدرسة ومن فيها، خاصة في البلدان التي تسود فيها التكنولوجيا. وهذا موضوع آخر يستحق تحليلاً خاصاً به. أما ما نحن مهتمون به الآن فهو محدود لا يتعدى التلقين المدرسي الذي هو من قبيل «المهموس في الآذان» كما وصفه لنا Huxley بدقة. فلنسمّه نحن بـــ «التلقين الشبيه بالمهموس» نظراً لكونه ينفُذ إلى أعماق النفس من المسالك الذهنية التي سبق وصفها والتي هي عبارة عن طرق تطرق فتتضح معالمها للمارة ويسهل المرور منها بقدر ما يكثر الطَّرْقُ ويتكرر.

والحفظ عن ظهر قلب يقتضي تمرير الأفكار عدة مرات بالمسلك الذهني الذي بدأت بسلكه. وما أكثر الحفظ عن ظهر قلب في ثقافتنا نحن المسلمين! والواقع هو أنه يخدم تقوية الذاكرة، لكنه إن لم يندمج في منظومة متكاملة من طرائق التدريس بقدر وجوبه ونفعه، تُهمَل تنمية الملكات الذهنية الرئيسية الأخرى التي سبق أن أشرت إليها، وهي : قدرة الاستدلال بالمنطق (le raisonnement)، والقدرة على تركيز الانتباه (la concentration)، والقدرة على الملاحظة الدقيقة (la capacité d'observation) وقدرة التخيل (l'imagination). وهكذا يُصبح من اكتفى في تعلمه بالحفظ عن ظهر قلب قوي الذاكرة، لكنه محكوم عليه، من حيث لا يشعر، بمعاناة ضعف في منطقه وخياله، محكوم عليه بالتكرار في أقواله والاجترار في تفكيره، وهو ما يسمى اصطلاحياً في علم النفس التربوي بالببغاويّة (le psittacisme). وقد برهن التاريخ مع بعض المقاربات الإحصائية الميدانية أنه يسلم من مفعول الببغاوية الأشخاص ذوو «مُعامل للذكاء مرتفع (Q.I)» إن أتيحت لهم فرص الانفتاح على أساليب «تعليم الذات بالذات» والإقبال على القراءة الداعية إلى تعميق التفكير. ومن مظاهر «الببغائية» ما يسمّى بـــ «اللفظية، le verbalisme» . وهي أن يتعلم التلميذ الأسماء دون أن يحصل له تصور للمسمّيات.

ومن المحقق أن مدارسنا لم تتخلص بعدُ من هَيْمنة الحفظ عن ظهر قلب. ولذا يجب النظر عن كثب في ما يحفظه أبناؤنا عن ظهر قلب، ما داموا في عهدَيْ الطفولة والمراهقة. وما يحفظ عن ظهر قلب في مدارسنا كثير. نخص منه اليوم بالدرس ما له صلة مباشرة بالأخلاقيات وبالنزعات التي تتحكم فيها المشاعر أكثر مما يتحكم فيها العقل، كالنزعة العِرقية والنزعة الطبقية، والنزعة «الانتفاعية اللاأخلاقية le pragmatisme immoral» وهي التي يعبّر عنها عندنا كما يلي

«يا ودّي اقضِ الغرض !» أي «راع مصلحتك ودع عنك مبادئ الأخلاق !». ولا يليق بنا، في هذا الحفل العلمي أن نتناسى النزعة النفسانية التي هي مدعاة للخضوع والخنوع والنفاق والتملق(6). ولهذا ارتأيت أن أعرض على أنظاركم مجموعة من «الأدبيات» التي تُسهم في تنشئة عقول أبنائنا وعواطفهم يُلقَّنون بعضها في الأوساط العائلية، وبعضها في المؤسسات التعليمية، أو يتلقفونها في «المدرسة الموازية» من أفواه مَن تغريهم باتخاذه أُسْوَةً «لمعات خلابة» في أحاديثه أو في حركاته وتصرفاته. ومن ضمن تلك الأدبيات مجموعة من الأقوال المُسجَّعة -التي صارت أمثالاً-، وأبيات شعرية منفردة، وقطع شعرية لا تتعدّى بضعة أبيات، من بينها ما لا يصلح للتلقين والحفظ عن ظهر قلب، نظراً لما أُشربت به معانيها من الإيحاءات السلبية المتنافية ومبادئ الأخلاق عامة، أو المتعارضة مع أخلاقيات الحداثة، لأنها صارت «متقادمة : obsolètes» إن صح التعبير. وليس معنى هذا أن تلك الأدبيات غير صالحة للتدريس؛ بل للاطلاع عليها فوائد لغوية أو تاريخية لا محالة، لكن الأمر مشروط بشرط، هو أن يكون للمدرس أو الأستاذ الكفاءة اللازمة لكي يبيّن الظروف والملابسات التي أنشئت فيها، ويبين أن مغازيها متجاوزة ومتقادمة، أو قيلت في ظروف سيئة، كأنْ يكون قائلها، مثلا، في حالة تذمر وامتعاض. وإليكم نُبذة من صنف هذه الأدبيات :

أ. من الأمثال الشعبية :

«ادهن السِّير يسِر»، «ما تْدِر خير ما تر باس!» ، «دُك ورَبِّ يْفكّ!».

فمن أحسن الطرائف للتخلص من سلبيات هذه الأمثال نقض مدلول مثل بمدلول مثل آخر، كأن يُنقض مدلول «ادهن السِّير يسر!» بمدلول «من سار على الدرب وصل!»، ومدلول «ما تْدِر خير ما تر باس!» بمدلول «در

الخير وانسه!»، ومدلول «دك وربّ يفك!» بمدلول «البطنة تذهب الفطنة !». ويستحسن أن يُعلَّق على هذه التفاسير بالقول التالي «واعلموا أن طرق الخير وعرة صعبة، وأن طرق الشر والفساد سهلة؛ ولذا يجب على الإنسان الحائر في الاختيار بين طريقين، أيهما يتعيّن سلوكه، يجب عليه أن يختار الأصعب منهما في ظاهر الأمر، لأن سلوكه هو الذي تُحمد عقباه».

ب. وهذه عينات من الأدبيات الشعرية التي يجب شرحها شرحاً إضافياً حتى لا يؤثر المفهوم منها سلباً في ضمائر الشباب المتعلمين :

اِحذر عدوَّك مرةً واحذر صديقك ألف مرَّة !

فلربما انقلب الصديق، فكان أعلم بالمضرة !

فيُشرح القول الشرح اللازم، ثم يُعلق عليه بما يلي : «كان الناس في قديم الزمن يعيشون في مجتمعات فوضوية قلّما يأمن بعضهم بعضاً. أقص عليكم قصة رجلين تصاحبا وسافرا معاً...» فتُقصُّ على التلاميذ قصة الحُصَينِ الغطفاني والأخنَس الجُهينيِّ، وهي قصة تعد من « فرائد الأدب»، اشتهر منها خاصة البيت الشعري الآتي، الذي صار عجُزُه يُضرب به المثل للبطش والغدر الشنيع:

تُسائِلُ عن حُصَيْنٍ كلَّ ركبٍ وعند جُهَيْنَةَ الخبرُ اليقين !

ومن الأبيات الشعرية ما أرى أن له فائدة كبرى في ترويض الفكر وتهذيب الوجدان، وأرى أنه حريٌّ، لا بأن يُحفظ عن ظهر قلب فحسب، بل بأن يعلق مكتوباً بخط عريض على جدران أحد الأقسام العليا للإعداديات أو القسم الأول من الثانويات، حتى يكون لمدلوله مع الزمن وقع جد محمود في نفوس

المراهقين وهم في سن البحث عن النهج الأمثل لإثبات الذات وللاندماج في النسق الاجتماعي. من تلك الأبيات أذكر على سبيل المثال هذين البيتين :

1. لا تنهَ عن خُلُقٍ وتأتِيَ مثله
عــارٌ عليك، إذا فعلــتَ، عظيــمُ !
2. ففي الحِلمِ إدهان وفي العفو دُربَةٌ
وفي الصدق منجاةٌ من الشرِّ ، فاصدُقِ

أما القطعة الشعرية الآتية المؤلفة من ثلاثة أبيات :

كلّمــا أنبــت الزمــان قنــاةً ركّبَ المرءُ في القنــاة سناناً !
ومراد النفــوس أصغــر مــن أن نتعــادى فيــه وأن نتفــانى !
غيــر أنّ الفتــى يُلاقــي المنايا كالِحــاتٍ ولا يلاقي الهوانا !

أما هذه القطعة فتستحق أن تكتب بحروف ذهبية فوق مدخل قصر الأمم المتحدة؛ فعسى الشعوب تُدرك أن أسباب حروبها تافهة واهية، إلا سببا واحداً، ألا وهو : إهانة بعض البشر لبعضهم !

ولا ينبغي أن يفهم من هذا أن شعر المتنبي كله مصدر للحكمة. كلا ثم كلا ! أيّة حكمة يُمكننا أن نستنبطها من بيته المشهور :

والظلم من شيم النفوس، فإن تجد ذا عفة، فلعِلة لا يَظلِمُ !

وأية فلسفة صالحة لعصرنا نستقرئها من شعر التكسب بصفة عامة ؟ أقول هذا لأني تذكرتُ أن المتنبي أبدى رغبته في الاستئثار بجميع الجوائز التي كان ممدوحه سيف الدولة يمنحها لسائر مادحيه، وذلك بقوله :

أجِزْني إذا أُنشدتَ شعراً، فإنما بشعري أتاك المادحون مردّداً

ودع كلَّ صوتٍ غير صوتي، فإنني أنا الطائر المحكيُّ، والآخر الصَّدى

وقيمة شعر التكسُّبِ الموروث من العصور القديمة ينبغي أن يُبحث عنها في بلاغته وتألقه اللفظي، لا في مضمّنه وجوهره، ولذلك تجدر الإشارة إلى ضرورة ترك تحفيظه عن ظهر قلب، فيُكتفى بدراسته في ما يسمّى بـــ«القراءة المفسَّرة». لقد أُهمِل المدح والهجاء إهمالا تاماً في برامج التعليم المعمول بها عند جميع الشعوب التي دخلت في الحداثة، وذلك لأن للمدح والهجاء ترابطاً وثيقاً بالتكسُّب. كان الشاعر يمدح كثيرا من الكبراء، فإن لم يصله بصلة، تنحّى عنه وابتعد، وصار يهجوه، غير شاعر بما في تصرفه من خسّة ودناءة. لقد تفطن المتنبي لهذا الأمر وأشار إليه إشارة خفيفة أقحمها في قصيدة له، ذلك إذ قال :

إذا الفضل لم يرفعك عن شكر ناقص

على هبة، فالفضل في من له الشكر!

ومع الأسف الشديد، لا يزال أدب التكسب بشقيه النثري والشعري، نقطة سوداء في واجهة ثقافتنا العربية، نقطة تستقبحها الأمم في خفاء عنا. ومما تخلت عنه أيضاً الثقافات الكبرى وتناسته، الفخر والاعتداد بالنفس، سواءٌ أكان فرديّاً أم كان جماعيّاً. ومن هذا الصِّنف أقدّم نموذجين اثنين، أوّلهما للمتنبي، وهو معروف مشهور، لا شك أنه من الأبيات الشعرية التي يطيب للمُحْدَثين من الطغاة العرب إنشادها سراً أو جهراً قُبيل استسلامهم للنوم :

سيعلمُ الجَمعُ ممَّن ضم مجلسنا بأنني خير من تسعى به قدمُ !

وثانيهما لأبي فراس الحمداني :

ونحن أناسٌ لا تَوسّطَ بيننا لنا الصدر دون العالمين، أو القبرُ!

أكتفي في تعليقي على هذا البيت بقولي ما يلي : «أن يموت المرء رفضاً منه للإهانة والاحتقار، فذاك أمر محمود معقول، أما أن تدّعي مجموعة من الناس أن لها حق الاستبداد بتبوء مكانة الصدارة، فما ذلك إلا استفزاز لسائر المجموعات الأخرى ودعوة لها للتألب مقاومة للأنانية الهوجاء والعرقية الساذجة».

ومن الشعر الذي له علاقة بالتربية والتعليم، بيت أحمد شوقي المشهور :

قم للمعلم وفّه التبجيل كاد المعلم أن يكون رسولا!

وبيتان اثنان لشاعر فرنسي عاصر شوقي ومات قبله بستّ سنوات، وهو Maurice Bouchor، قال هذا الأخير ما معناه :

«الويل لكل معلّمٍ ضعيف أو متوسّط!

ما أقدم على التدريس إلا طلَباً للقوت والسكن ! »

فهل بين ما قاله شوقي وما قاله Bouchor توارد، أم بينهما تعارض ؟ بينهما توارد، لكن في ماهو ضمني لم يصرّح به لا الأول ولا الثاني، لم يُقيّد شوقي تمجيده للمعلم بأي شرط، فترتب على ذلك أن حدث في «تاريخ التعليم» أمر بسيط في حد ذاته، لكنه كبير الدلالة، لأنه برهان قاطع على ضرورة كفاءة المعلم. الحدث حدث في المغرب أوائل الستينات من القرن العشرين ! ذلك أنه خطر لأحدِ «المعلمين» المرتجل توظيفهم أن يعوّد تلاميذه أن يهتفوا جماعة بحياته كلما أمرهم بالجلوس بعد دخولهم قاعة الدروس. فصاروا بالفعل يصيحون أربع مرات في كل يوم عمل : «عاش المعلم! ». فزار المفتش القسم يوماً وشاهد المشهد، فاستفسر المعلم عمن أوحى إليه بفكرة الهتاف. فأجاب

قائلا : «قرأت بيتاً لشاعر كبير يقول فيه كذا وكذا...» فنبهه المفتش إلى أنه أساء فهم شوقي، ووضح له المقصود من البيت. ثم أوصى التلاميذ بأن يكفوا عن الهتاف وأن يجلسوا في صمت حينما يؤمرون بالجلوس. ولما كان الغد جلس التلاميذ في صمت، إلا واحدا منهم، لم يتمالك عن الصدح بما تعوده، بل بما عوّده هو نفسه لوحده... : «مات المعلم !» ...نعم ! عوّد نفسه هذا «الهتاف» دون أن يشعر به أحد، نظراً لارتفاع الضوضاء الجماعية، وقد كان غائباً بالأمس عند زيارة المفتش؛ فلم يكن له علم بانتهاء المسرحية!

* * *

لاحظتم، لا شك، أنني لم أُشِر ضمن ما أحصيته من «الأدبيات» إلى أية آية قرآنية، وذلك علماً منّي أن الحكمة الربانية فوق كل حكمة، وتعاليم الإسلام إيجابية الوقع في النفوس، إن هي لقّنت على وجهها الصحيح. وعبدُ ربِّه غير مؤهَّل لتفسير القرآن. لكن بإمكان كل ملاحظ لماجريات الأحداث أن يُحاول البحث عن الأسباب التي هي من وراء انتشار التطرف والعنف. تلك الأسباب أربعة ليس غير ، في نظري، وهي :

1. وجود «بؤرة إيديولوجية ملتهبة» ترسل شراراتها إلى جميع أنحاء العالم. يؤجج تلك البؤرة المنظرون للإيديولوجيا التي تبثّها منذ عشرات السنين؛ وقودها المال المتدفق السهل المنال. قبل يوم 11 - 9 - 2001 ببضعة أعوام، شاهدت بـأم عيني، على شاشة التلفزة، أحد أولئك المنظرين يخطب في جماهير المسلمين يوم عيد الأضحى، من على أشرف منبر في الإسلام. فختم خطبته بالدعاء الآتي: «اللهم يتّم أبناءِ النصارى واليهود، واجعل نساءهم سبايا للمسلمين». قال هذا

ثلاثَ مراتٍ، صائحاً بأعلى صوت ممكن، وهو في حالة غيظ شديد، ناسياً أو متناسياً أن الذين يدعو عليهم يُنصتون إلى ما يقول ويسجلونه.

من أيِّ كهف عميق خرج هذا الإنسان ؟ ألم يقرأ قول خالقه : ﴿وَلاَ تَسُبُّوا الذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللهِ، فَيَسُبُّوا اللهَ عَدْواً بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾(الأنعام، 6) ؟

2. توجد عبر العالم الإسلامي فئة من علماء الدين طموحاتهم السياسية أقوى من ورعهم وتقواهم. فَلِما لا يدلون بدلائهم في بئر السياسة المظلمة ؟ يرون تَتَوُّقاتهم مشروعة، بما أنهم لا يطمعون «إلاّ» في تبوءِ سدّة «الخلافة». أليسوا بأعلم الناس بما هو صالح للأمة وبما هو مضرٌّ بها؟ وعلى كل حال ستجد الأمة طريق الصلاح والفلاح يوم يصبحون قادة لها !

3. وجود شريحة من المسلمين الحافظين لمتن القرآن كلّه أو بعضه، الجاهلين لمعانيه؛ يستشهدون بالآيات خارج سياقها ودون أدنى دراية لظروف النزول ولا لأسبابه. من هؤلاء يتخذ العلماءُ ذوو الطموح السياسي «ضباط الصف» لجنود إديولوجيتهم «الجهادية». والمعروف في جميع الثقافات الحديثة أن عبارة «ضابط الصفّ» يُرادف مدلولها المجازي مدلول «الجهل المطبق» المؤهل للامتثال الأعمى وللفتك والبطش.

4. وجود شرائح اجتماعية عريضة في البلدان الإسلامية تعاني حرماناً مُدقِعاً يضطر شبابها خاصة إلى اليأس من الحياة. ومن هؤلاء الشباب تتكون جيوش «الجهاديين» الذين صارت جميع وسائل الإعلام تهتم بهم كل يوم، فيجعلهم اهتمامها بهم يزدادون زُهُوّاً واعتداداً بالنفس، غافلين غفلةً تامة عن كونهم يسيئون

إلى الإسلام ويُفسدون سُمعته وينفِّرون منه. ومما يحمسهم بقوة نادرة ويحملهم على التهور وعلى كل مغامرة شنعاء، كون «مرشديهم» الجهلة يستغلون ما يكمن في أعماق نفوسهم من «الكرع la libido»، أي من قوة الغريزة الجنسية. وحجتي في ذلك كون أعمار الشباب المقدمين على التفجيرات الانتحارية تتراوح بين ستَّ عشرة سنة وثلاثين سنة. يفعلون ما يفعلون وهم على يقين تام بأن ما بينهم من الزمن وبين ملاقاة «الحوريات»، لا يتعدى «رمشة عين».

ولهذا كله صار من الضروري ومن الواجب على المفكرين الجادّين، أي الذين أدركوا كل الإدراك، أن الغيرة الصادقة على الإسلام تقتضي لزوم الوسطية، وأن الإكراه في الدين لا يتولّد منه إلا النفاق في أحسن الأحوال، والعنف والدّمار في أسوئها. صار من الواجب على هذا الصنف من المفكرين المسلمين أن يتعارفوا ويتواصلوا ويعقدوا ندوات ومؤتمرات، عسى أن تؤتي أكلها على المدى المتوسط أو البعيد. وحبّذا لو يطّلعون في أول ملتقياتهم على تنبؤات المؤرخ الإنجليزي الكبير Arnold Toynbee في شأن علاقات الإسلام بالغرب وتطوراتها المستقبلية، وهي تنبّؤات ضمّنها صاحبها كتيّباً نُشر له سنة 1948(7).

* * *

التعاليق

1) يرى خبراء فزيولوجيا الدماغ أن الإنسان لا يستغل إلا العُشُر من طاقاته الفكرية. وذلك لأن مناطق شاسعة من دماغه لاتزال غامرة غير معمورة، مسالكها غير مطروقة. والتراكم الثقافي وازدياد الكثافة العمرانية هما اللذان يُلجِئان الإنسان إلى استغلال المخزون من طاقاته الذهنية شيئاً فشيئاً، وجيلاً بعد جيل. وبذلك يتقدّم حضارياً ويتحسن نمط عيشه. ولِذا يُقال : «الإنسان حيوان له تاريخ» أي له صيرورة؛ وليس للحيوانات الحقيقية إلا كينونة شبه جامدة. ابتداء من أواخر الحرب العالمية الثانية احتدم التباري بين الدول الكبرى في مجال البحث عن خفايا الدماغ البشري. وآخر خبر في الموضوع هو أن الولايات المتحدة رصدت يوم 02 – 04 - 2013 مبلغ 100.000.000 دولار لهذا النوع من الأبحاث العلمية.

2) يدين العلم بالاكتشافات الرائدة في ميدان البحث عن الكيفية التي يعمل بها الذهن لِبيولوجيَّيْن انجليزيَّيْن حصلا على جائزة Nobel سنة 1932 هما Charles Scott Shervington وEdgar Douglas Adrian. وفي سنة 1977 نُشر كتاب بعنوان «Psychologie» للنفساني الفرنسي Maurice Reuchlin؛ جعل فيه مؤلفه فهم فزيولوجيا الدماغ في متناول المعلمين والأساتذة. وفي سنة 1992 صدر كتاب بعنوان «بيولوجيا الوعي» للباحث الأمريكي Gerald Maurice Edelman الحاصل على جائزة Nobel للبيولوجيا (1972). وفي السنة نفسها (1992) تُرجم الكتاب إلى الفرنسية تحت عنوان «Biologie de la conscience» وهو كتاب جد مهم، بين فيه المؤلف كيف يرقى الفكر من مستوى أول إلى مستوى ثان وثالث ورابع، وكيف ينزل بالتوازي مع أحوال التجاذب بين العقل والوجدان.

3) صدرت في فرنسا، سنة 1959، رواية تاريخية للكاتب André Schwarz-Bart الألزاصيّ النشأة، عنوانها «آخر المنصفين»، «Le dernier des justes» وصف فيها صاحبها طرائق التدريس النازية، وحصل بها على جائزة Goncourt لسنة 1959 نفسها.

4) أصداء فلسفة Nietzsche الداعية إلى العمل من أجل ضمان الهيمنة للجنس «الآري Arian» انتشرت في الأوساط السياسية الإيرانية وظلّت تدوّي فيها حتى حدود 1979. ذلك أن التشريفات الإمبراطورية، في عهد الشاه محمد رضا بهلوي، كان حَرَسُها يُعلن خروج العاهل للظهور أمام جمهور الناس بالصيحة الآتية : «شاهن شاه، أريا ماه!» التي معناها «ملك الملوك، قمر الآريين!».

5) في إنجلترا وضع (Francis Galton 1822 - 1911) أسس «علم الفوارق النفسانية، la psychologie Différentielle» في كتاب نشره سنة 1869 بعنوان «Hereditary generius» يؤكد على أهمية الموروث في التمييز بين البشر. كان Galton متأثرا بنظرية ابن خاله Darwin المشهور. أما في فرنسا فما فتِئَ كل من (Maurice Barrès 1862 - 1923). و(Charles Mauras 1868 – 1952) يخدمان «الشوفينية الفرنسية» طوال العقدين الأخيرين من القرن التاسع عشر والثلث الأول من القرن العشرين. من أهم مؤلفاتهم «Sous l'œil des Barbares» أي «تحت أنظار الهمج» لــ (Barrès 1888). وحذت إيطاليا حذوَ فرنسا في «الوطنية المتطرفة».ففي سنة 1919

تألفت ميليشية Milizya «القمصان السود» وانتهى الأمر بنشأة الحزب الفاشيستي (1922)، وترأسه Mussolini زعيم الدعاة للعمل من أجل بعث تقاليد روما وأمجادها.

6) يقول الباحث النفساني الأمريكي D. Harold Fink، مخاطباً قارئ كتابه «لا تعش على حساب أعصابك» بما معناه «إن كنت تُحيّي كبير قريتك منحنياً له راكعا فلا تظننّ أنك ستسلم من تعود الخضوع والخنوع بل سيتسرب مفعول انحنائك وركوعك إلى نفسك وسيُذلّها بالتدريج إذلالاً».

7) (Arnold Toynbee 1889 - 1975) مؤرخ إنجليزي من كبار «فلاسفة التاريخ» المعاصرين، عَرَّفه بالخصوص مؤلفه الضخم «A study of History» المكون من اثني عشر مجلداً. ففي سنة 1948 نشرت دار «Oxford University Press» كتيّباً لـــ Toynbee بعنوان «Civilization on trial» عبّر فيه صاحبه عن آرائه في علاقات «الغرب» مع باقي الأمم، ومع الإسلام بالخصوص. مفاد تلك الآراء أن الغرب جاوز الحد في طغيانه «التكنولوجي- الحضاري» على الأمم «المشرقية» بما فيها المسيحية الأرثوذوكسية. ومن تداعيات ذلك الطغيان ردٌّ فعل عنيف من قبل المسلمين سيحدث عما قريب بزعامة الوهابيين. والغرب مسؤول حتى عن هذه التداعيات، لأنه هو المرجّح لكفّة الإسلام المتطرف على كفّة الإسلام المعتدل. لكن مع ذلك، ستتطور الأوضاع إلى ما من شأنه أنْ يدعو إلى نوع من التصالح بين الإسلام والغرب. Toynbee إذن أقل تشاؤماً من Huntington. وتجدر الإشارة إلى أن Toynbee كان معجباً بفكر ابن خلدون. أما الفكرة السائدة في مؤلفه الرئيسي «A study of History» المذكور فيما سبق، فهي «نظرية التحدي، la théorie du défi» التي يُفهم منها أن «التحديات» الجغرافية والتاريخية هي التي تحفّز الحضارات على التطور والسّير قُدماً.

المعرفة
وبناء الثقافة العربية

رحمة بورقية

يقتضي طرح سؤال الثقافة العربية في الوقت المعاصر القيام بتحليل معرفي حول مضمون مفهوم الثقافة، وتطورها، وتحولها ومعرفة مكوناتها وروافدها ووظائفها الإيديولوجية والوجدانية في المجتمعات. أود في هذا الحديث أن أركز على العلاقة بين الثقافة والإنتاج في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية، اعتبارا لكون هذه العلوم تغذي وتغني الثقافة.

1. الثقافة وتعدد المعنى

من الملاحظ أن مفهوم الثقافة بمعنى الانتاج الفكري والأدبي والإبداعي برز خلال القرن العشرين، بحيث أن ابن خلدون مثلا يتحدث عن العمران لا عن الثقافة. وغالبا ما كانت ترد كلمة ثقافة في الحقل اللغوي والتراثي العربي

بمعنى التهذيب أوالتقويم الخلقي[1]. وعندما استعمل مفهوم الثقافة في بداية القرن العشرين في الفكر العربي ظل مقترنا بالتربية والتعليم كما يتجلى ذلك من خلال كتاب طه حسين (1889 – 1973م) «مستقبل الثقافة في مصر»[2] الذي كان يقصد التعليم أكثر منه الإنتاج الفكري والإبداعي، ولم يستعمل المفهوم بمعنى الإنتاج الفكري إلا في الوقت المعاصر.

لا يمكن أن نحلل واقع الثقافة في المجتمعات العربية الإسلامية بدون العودة إلى التراكم المعرفي الذي واكب تطور مفهوم الثقافة في مجال العلوم الاجتماعية والأنتروبولوجيا وأدواتها المعرفية من أجل مقاربتها من زاوية علم اجتماع الثقافة أو الأنتروبولوجية الثقافية.

اقترن مفهوم الثقافة بتطور العلوم الإنسانية والاجتماعية في المجتمعات الغربية، بحيث برزت الثقافة كموضوع رئيسي للأبحاث والنظريات في علم الأنتروبولوجيا الثقافية. وعندما نعود إلى بداية التفكير في الثقافة في المجتمعات الغربية نجده ارتبط بفهم الاختلاف الثقافي. لقد جعلت فلسفة الأنوار في القرن الثامن عشر مفهوم الثقافة مرادفا للحضارة والتقدم، اعتبارا لوجود مجتمعات متحضرة وأخرى غير ذلك. وظل هذا المعنى المعياري للثقافة يلازم تصور بعض الكتابات حول الثقافات؛ وسيعرف المفهوم تحولا تدريجيا جراء تناوله من طرف الأبحاث والدراسات الميدانية الأنتروبولوجية كمجال معرفي يدرس الثقافات ومجتمعات مختلفة عن المجتمعات الغربية. ولم تبتعد الأنتروبولوجيا في بدايتها عن المقاربة التطورية التي تعتبر أن ثقافات المجتمعات البدائية أو التقليدية هي ثقافات لاعقلانية أو ما قبل منطقية[3]. يعتبر هذا المنظور أن الثقافة الغربية هي المعيار، وأن كل الثقافات المغايرة للثقافة الغربية تتطور تدريجيا لقطع

المراحل التي قطعتها الثقافة الغربية. يضع هذا المنظور ضمنيا الاختلافات الثقافية في تراتبية.

كما تعرض هذا الطرح التطوري لمفهوم الثقافة للكثير من الانتقادات ليتم تجاوزه نظرا لما علق به من مركزية غربية ؛ ليطرح على الأنتروبولوجيا سؤالا: كيف يمكن أن نفهم ونفسر اختلاف الثقافات وتنوعها ؟

لقد ساهمت الأنتروبولوجيا الأنجلوسكسونية في الابتعاد عن أثر منظور فكر الأنوار لمفهوم الثقافة كحضارة، الذي استمر في الفكر الأنتروبولوجي الفرنسي في بدايته،[4] بحيث انتقد فرانس بواس (Franz Boas)، الأنتروبولوجي الأمريكي من أصل ألماني، النظرية التطورية لتطور الثقافات عبر الحقب في الزمن وفق نموذج واحد. كما ابتعد عن الانتشارية التي كان يقول بها في بداية أبحاثه والتي كانت ترى أن الثقافات تتطور بانتشار عناصر ثقافية من الواحدة نحو الأخرى. لقد أتى فرانس بواس بفكرة نسبية الثقافات باعتبار أن كل ثقافة إلا ولها مميزاتها، ولهذا وجب فهمها ككل ووضع كل عنصر منها داخل الكل.

لقد ساهم كل من فرانس بواس في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، وروث بندكت (Ruth Benedict) في تعميق فكرة نسبية الثقافة وذلك عبر صياغة مفهوم «الفضاءات الثقافية» (cultural areas) ومفهوم «النموذج الثقافي» (cultural patterns) وذلك لإبراز الخصوصيات الثقافية ككيانات بحدود واضحة لتشكل نماذج خاصة. وإذا كانت نسبية الثقافات وتحليل خصوصيتها يبعداننا عن فهمها انطلاقا من نموذج معين، فإن القول بالنموذج الثقافي أو بالفضاءات الثقافية، رغم كونه يسلط الضوء على خصوصية ثقافة ما، فإنه يصعب مع ذلك ضبط رسم

حدود ثابتة لكل ثقافة، نظرا لليونة تلك الحدود وتداخل الثقافات وتنوع مكوناتها. فحتى التثاقف الذي يقوم على مبدإ استعارة عنصر ثقافي من ثقافة أخرى لا يعبر عن الكيفية التي يدمج بها عنصر ثقافي من ثقاقة إلى ثقافة أخرى. والواقع أن كل استعارة لعنصر ثقافي إلا و يعاد بناؤه داخل كيان ثقافي جديد يتم تملكه من طرف الحاملين للثقافة التي أدخل إليها، بحيث يقوم البناء الثقافي على إعادة البناء والتملك ليضحى جزءا من إطاره الثقافي الجديد.

ومن المعلوم أن هذا الطرح خضع بدوره لكثير من الانتقاد نظرا لكونه يتناول الاختلاف الذي نجده بين المجتمعات الغربية والمجتمعات القبلية أو التقليدية لكون الثانية تتميز بكونها نماذج ثقافية خاصة، مما يتنافى مع وحدة الفكر الإنساني الذي يوجد وراء كل الثقافات. وساهم تطور الفكر الأنتروبولوجي فيما بعد في التخلي عن مفهوم الثقافة كمرادف للحضارة لتشمل المنظومات الرمزية وكل المعارف والمعتقدات والفنون والأعراف والعادات والطقوس التي تلازم الحياة الاجتماعية كتعبير إنساني. ومن هذا المنظور، فإن كل ثقافة إلا وتعبر عن جانب من جوانب الإنسانية. ولقد كان لليفي ستراوس (Levi Strauss) الفضل في القول بوحدة الفكر البشري ليتم تجاوز تراتب الحضارات والثقافات ووجود فكر بمنطق وآخر ينتمي لحضارة ما قبل منطق[5] (prélogique).

وإذا كانت الأنتروبولوجيا قد اهتمت بدراسة المنظومات الثقافية الرمزية للمجتمعات وبمستوى التعبير الثقافي الذي ينتجه الأفراد في المجتمع لتنظيم حياتهم أو لإعطاء معنى لها، فإن علم اجتماع المعرفة أو الثقافة اهتم بمساءلة المعرفة وأطرها المجتمعية لتسليط الضوء على مدى تأثير المجتمع على إنتاج المعرفة. والموضوع الثقافي هنا هو ذلك التعبير الإنساني الذي تمت بلورته

فكريا ومعرفيا عبر الكتابة. فعلم اجتماع المعرفة أو الثقافة يسائل الإنتاج الفكري الذي تم تدوينه عبر الكتابة.

فانطلاقا من التراكم الذي ساهمت به الأنتروبولوجيا الثقافية وعلم اجتماع المعرفة لفهم الثقافة والمعرفة، كيف يمكن لنا قراءة واقع الثقافة في واقع المجتمعات العربية الإسلامية ؟

وإذا كانت الثقافة بالمعنى العام تشمل التعبير الشفوي والمنظومات الرمزية كتعبير جماعي للأفراد عن حياتهم الاجتماعية وكذا إنتاجهم الفكري المكتوب فهي إذن متعددة الجوانب والأوجه. وفي هذا السياق يمكن أن نجد لها على الأقل خمسة جوانب :

- الجانب التراثي : يتعلق بما انتجه المسلمون عبر قرون من الزمن حول الإسلام والتاريخ.

- الجانب الفكري والأدبي والعلمي المعاصر الذي يتكون من الثقافة العالمة والتي يتم إنتاجها عبر التعليم والتكوين والبحث العلمي.

- الجانب الفني ويتعلق بكل تعبير إبداعي.

- الثقافة الإعلامية وهي كل ما ينتج اليوم من معلومات ثقافية لتستهلك إعلاميا في سوق رواج المعلومات وعرض الثقافات.

- الثقافة الشفوية والرمزية، منها ما هو ثقافة الحس المشترك، وتتشكل من معارف وعادات وتقاليد وطقوس يتقاسمها الأفراد في المجتمع وتتخذ كوسائط للتعبير عن مختلف جوانب حياتهم الاجتماعية.

لا يعبر مفهوم الثقافة عن كيان متجانس مغلق، بل يحيلنا على تعدد المستويات والمعاني. وإذا اعتبرنا كل هذه الأوجه للثقافة، فإننا في حاجة إلى العلوم الاجتماعية التي تزودنا من جهة بالأدوات المنهجية للاشتغال حول الثقافة، ومن جهة أخرى تغني مضمون الثقافة وتساهم في بنائها بالمعرفة.

2. الأدوات المعرفية للاشتغال حول الثقافة

كل هذه الملاحظات تجعلنا ندرك أن الثقافة تشمل أوجها متعددة للتعبير الإنساني وأنها في تطور مستمر في الزمن. كما أن لها دوراً في المجتمع بحيث يضمّنها الأفراد والجماعات المعاني التي يمنحونها لحياتهم الاجتماعية. تسلط الدراسات والأبحاث التي تنجز في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية حول الثقافة الضوء على وضعها في المجتمع وعلى مكوناتها وروافدها ومقوماتها. ويجعل هذا الأمر فهم الثقافة وتنميتها في حاجة إلى المعرفة العلمية.[6] كما أن كل مساءلة لمعنى ومضمون الثقافة العربية يقتضي استحضار وتوظيف المناهج والأدوات المعرفية باعتبار الثقافة العربية جزءا من الثقافة الإنسانية وفي نفس الوقت إبرازاً لوعي المجتمعات العربية حول ذاتها. كما أن كل تثمين لها يتم عبر المعرفة التي تنتجها العلوم الإنسانية والاجتماعية كأداة للاشتغال بالثقافة والاشتغال عليها. لا يمكن أن تكون الثقافة التراثية مثلا موضوعا للتساؤل دون وساطة الأدوات المعرفية للعلوم الإنسانية الاجتماعية، من خلال النظريات والمقاربات والجهاز المفاهيمي للأنتروبولوجيا أو لعلم الاجتماع أو اللسانيات أو للنقد الأدبي.

فهناك مجتمعات جعلت تراثها التاريخي يخضع لتمحيص المعرفة وأنتجت حوله معرفة نقدية تغني ذلك التراث، في حين أن المجتمعات التي

لم تقم بذلك وجعلت ماضيها محط تبجيل وتمجيد مطلق تفقره بالجمود ولا تجدد الثقافة وإنما تجتر ثقافة تقادمت. كما أن المجتمعات التي تواجه التراث الثقافي الماضي بالنكران والتجاهل لتستورد ثقافة جاهزة ولدت في مناخ ثقافي آخر وفي موطن غير موطنها، تعيش استغرابا لا يساهم في بناء الثقافة المتجددة.

لا يكون الاشتغال حول الثقافة العربية مجرد إنتاج لخطابات تمجيدية يطبعها تضخم الأنا العربي الإسلامي المطمئن لنفسه. كما أنها ليست استنساخا لخطاب حول الإسلام تواتر عبر السنين بدون مساءلة الذين أنتجوا هذا الخطاب عبر الحقب وأسسه التاريخية والاجتماعية والإيديولوجية. إن الثقافة بناء يرتوي بروافد المعرفة وإلا تصبح سجينة تأويلات أنتجها تاريخ مضى لا يجيب على أسئلة العصر الراهن. يتطلب بناء الثقافة تجديدها بتوظيف المكتسبات العلمية لنقلها من فضاء اجترار اليقينيات إلى فضاء التساؤل المتجدد للأفكار.

على الرغم من كون كل من العلم والثقافة له فضاء خاص، فإننا نجد ترابطا بينهما في التجارب التاريخية. فإذا لم يكن هناك ترابط بين العلم والثقافة في مجتمع كمجتمعنا، يصبح العلم والتكنولوجيا في صالح القوى المهيمنة المنفتحة على التفكير العلمي والثقافة العالمية، في حين تظل ما يسمى «بالثقافة الأصيلة» حبيسة الماضي، تعيد إنتاج نفسها بدون انفتاح على مستجدات الفكر العقلاني. فالعلوم في أوربا لم تبق حبيسة الرفوف أو يتقاسمها العلماء فيما بينهم، وإنما دخلت وتسربت إلى نظرة الفرد للمجتمع وللكون وبالتالي استطاعت أن تقوم بثورة في العقليات، وأن تجعل الثقافة العامة للمواطن هي ثقافة عقلانية تسكن المخيال الجماعي. فلكي يتملك الفرد والجماعة الثقافة ولكي تكون هذه الثقافة خلاقة ومبدعة يجب أن تكون العقلانية أساسا لها.

لقد انتقد بعض الباحثين، كعبد الله العروي، توجها في الثقافة العالمة العربية الإسلامية بحيث يعتبرها خاضعة للتقليدانية، والواقع أن التخلص منها لا يتم دون الانفتاح على المكتسبات المنهجية للعلوم الإنسانية والاجتماعية الحديثة مع إخضاع التراث والمقومات الحضارية والتاريخية والعلوم الدينية لخلخلة نقدية تبعدها عمّا علق بها من مؤثرات تاريخية ومن تأويلات كانت ملائمة لعصرها. ويميز بين ما يزال منها حيا وبين ما تجاوزه العصر ولا يجيب عن تحدياته. ولا يمكن أن نصل إلى ذلك دون تأهيل الفكر. وهذا ما يجعل الثقافة معرفة و المعرفة ثقافة.

لكي تحيا الثقافة وتتجدد فهي تحتاج إلى ثلاثة مداخل للتجديد :

أ. مؤسسات مكونة من معاهد وجامعات، وهي فضاءات تجديد الثقافة وابتكار آليات لتنميتها ؛

ب. وجود رسالة تحملها الثقافة لتحرير الفكر؛

ت. الأطر المعرفية لتحليل الثقافة ونقدها لإبراز ما يعود إلى الماضي وما يعود إلى الحاضر، أي وجود آليات المعرفة للتفكيك وإعادة البناء، مما يتطلب القيام بقراءة الثقافة عبر أجهزة مفاهيمية ونظرية. ولكي يتحول التراث الثقافي الحضاري إلى ثقافة لا تتوقف قراءتها عند حدود الوصف والتخزين والتثمين أو التمجيد، بل تضع القراءة النقدية الثقافة في موقع التساؤل والتفكير لتكون موضوع سؤال وهمّ معرفي ينفذ إلى أسس إنتاجها في المجتمع.

تجعل هذه المداخل الثقافة العالمة، بناء عن طريق العلوم الإنسانية والاجتماعية، تقوم على المعرفة العلمية ومناهجها. كما أن التنقيب في مختلف الجوانب الثقافية للمجتمعات العربية وإخضاعها للبحث العلمي مع اتخاذ

المسافة الضرورية، يساهم لا في معرفتها فحسب وإنما في غناها وفي تحريرها من تصورات عملت على تحجرها، وفي تثمينها كبناء عقلاني للمعرفة تجدد باستمرار بتجدد المعارف العلمية.

3. العلوم الإنسانية والاجتماعية وبناء الثقافة

تقوم الأسس المعرفية للثقافة على التعليم الجيد الذي يقوم بدوره على تفتح الفكر. فالتعليم والبحث العلمي هما موطنا التلاقح بين العلم والمعرفة. فإذا كان البحث العلمي يلازم السكن والتغذية والاقتصاد والسياسة باعتبار أن كل مناحي العيش في المجتمع تتطلب المعرفة لتنميتها، فإن الثقافة تخضع لنفس الأمر. والثقافة بهذا المعنى مرتبطة بالمعاهد ومراكز البحث والمختبرات في الجامعات وبسياسات البحث العلمي في مجال العلوم الدقيقة والعلوم الإنسانية والاجتماعية. وإذا سلمنا بأن المستقبل يتوقف على مجتمع المعرفة[7]، فكيف يمكن إدخال الثقافة في مدار مجتمع المعرفة ؟

هناك من يدعو إلى المقاومة الثقافية وإلى حماية الثقافة العربية من الهيمنة الغربية التي تكاد تمحو ثقافتنا. ولكن بأية أدوات نقاوم ؟ هل بالخطاب والإيديولوجيا ؟ أم بتحولها من ثقافة النقل لثقافة العقل وبالتالي بالمساهمة في الانتاج المعرفي حول الثقافة ؟ كل هذه التساؤلات تؤدي بنا إلى مساءلة وضع العلوم الإنسانية والاجتماعية في البلدان العربية عامة.

من الملاحظ أن ظهور العلوم الإنسانية والاجتماعية في أوربا قد واكب تحول المجتمع وحقق تراكما معرفيا في مجالات عدة تعتبر اليوم منبعا ورصيدا

معرفيا يغرف منه الباحثون الأطر المنهجية في كل الجامعات بما فيها البلدان العربية، باعتبار كونها النواة الأساسية للمعرفة في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية.

وإذا ما تأملنا في واقع هذه العلوم في الجامعات العربية ندرك وجود ضعف في الإنتاج يترتب عنه ضعف العلاقة بين الثقافة والمعرفة. هناك إسهامات في العلوم الإنسانية والاجتماعية ووجود باحثين ومفكرين لهم مكانة في الحقل الثقافي العربي، غير أن نهضة العلوم الإنسانية والاجتماعية تواجهها تحديات عدة.

من بين هذه التحديات ما يتعلق بوضع العلوم الإنسانية والاجتماعية بالمقارنة مع وضع العلوم الحقة، مما يخلق تراتبية الحقول المعرفية التي تنعكس على مستوى السياسة العلمية والموارد المخولة لها.

تبين التقارير التي تنجز عن وضع العلوم الإنسانية والاجتماعية في البلدان العربية أن ضعف البنية التحتية وغياب سياسات لدعمها تعتبر من العوائق الأساسية لكي تكون تلك العلوم مواكبة للتنمية وللثقافة.

بعد استقلال معظم البلدان العربية من الاستعمار في الخمسينات والستينات تم إحداث الجامعات في تلك البلدان لمواجهة النقص في الأطر الإدارية المحلية التي ستخلف أطر الاستعمار. وفي خضم حركة بناء البلدان العربية، برزت بالتدريج نخبة من المثقفين في الستينات والسبعينات تحمل هم تملك المعرفة حول قضايا الذات والهوية والتراث والعقل العربي والتاريخ والتنمية كقضايا اقتضاها التحرر. واتخذ هؤلاء المفكرون منحى تنويريا انصب على إعادة قراءة التراث العربي والمجتمع بأدوات منهجية حديثة مستقاة من تراكم المعرفة في مجالات العلوم

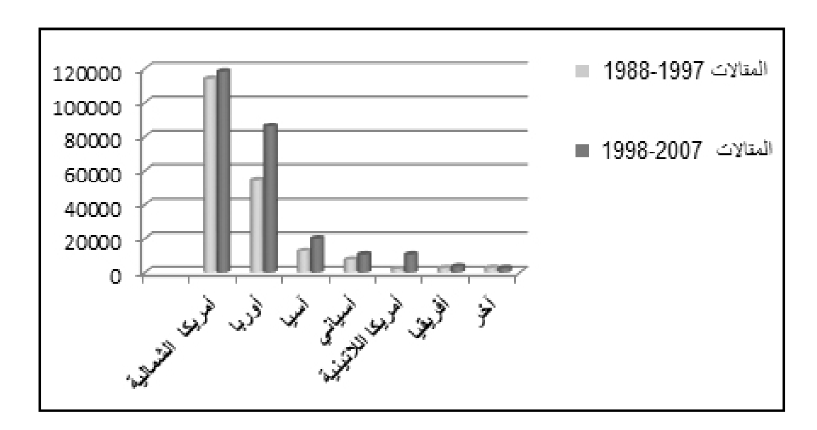
الإنسانية والاجتماعية. وفي هذا السياق انتعش المناخ الفكري والثقافي بإنتاج مفكرين كعابد الجابري، وعبد الله العروي، وحسن حنفي، وأنور عبد المالك، وهشام جعيط، وسمير أمين وأركون وغيرهم، الذين عملوا على إثراء وتنشيط النقاش الثقافي في البلدان العربية. وكان هذا الفكر مرتبطا بمجهود مسار مفكرين فرادى لا يدخل في إطار أجندة مؤسساتية أو سياسية لدولة تسعى لدعم الفكر والمفكرين. ولذلك تبين المراحل اللاحقة أنه على الرغم من هذه البؤر التنويرية الفردية ظلت العلوم الإنسانية تعاني من نقص في الإنتاج وتواجه عدة تحديات.

تحدي الانفصام الثقافي الذي يتجلى في وجود حقلين منفصلين ابستيمولوجيا لبناء الثقافة : من جهة، حقل منفتح على العلوم الإنسانية والاجتماعية العالمية بحكم التكوين في الجامعات الأجنبية أو الاطلاع على مكاسب المعرفة وتقدمها، ومن جهة أخرى تقوم الثقافة التقليدية على مبدأ الاكتفاء الذاتي لأنها «علوم» تنهل عناصرها من التراث أو الدين، وهي منفصلة عن المعرفة الإنسانية الغربية(8). ويتجلى هذا أكثر عندما يتعلق الأمر بالمسألة اللغوية، حيث إن الإنتاج العلمي الذي يعترف به عالميا هو الذي يدرج في قواعد المعطيات التي تضم في مجملها ما كتب باللغة الإنجليزية. ففي التقرير الذي أعدته اليونسكو في سنة 2010 حول العلوم الاجتماعية في العالم، نجد أن العالم العربي يكاد إنتاجه لا يعتبر نظرا لعدم وجوده في قاعدة معطيات ؛ وقد يعبر هذا الأمر على كون آليات تثمين الإنتاج العلمي والفكري في مجمل البلدان العربية غير فعالة. إذا أخدنا مثلا قاعدة Thomson SSCI في جردها للإنتاج العلمي فيما بين 1998 - 2007، نجد 94,45 % من المقالات كتبت باللغة الانجليزية، وأكثر من 2,14 % باللغة الألمانية و1,25 % باللغة الفرنسية، في حين لا وجود في تلك القواعد لما يكتب باللغة العربية، وبالتالي نستنتج بأن الاعتراف الدولي بالإنتاج المعرفي يمر عبر اللغة الانجليزية(9).

هناك اجتهادات فكرية ساهم في إنتاجها باحثون عرب، غير أنها تبقى من جهة تعيش غربة في واقعها العربي الذي لا يتوفر على جمهور واسع للقراء جراء الأمية التي مازالت موجودة في كل الدول العربية بدرجات مختلفة، ومن جهة أخرى لم تقم الدول العربية بما يلزم لبلورة قواعد لتثمين الإنتاج العلمي لما يكتب باللغة العربية، وبالتالي الاعتراف الدولي بمساهمته المعرفية مع وضع اللغة العربية في فضاء المعرفة العالمية. والواقع أن أغلب ما ينشر في البلدان العربية يكتب باللغة العربية. فالاعتراف بالإنتاج العلمي في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية يمر عبر معايير تحددت على المستوى الدولي. ويفرض هذا الأمر ضرورة إنشاء قواعد علمية لما يكتب باللغة العربية لكي يكون لهذه اللغة حيز في القواعد العالمية للإنتاج العلمي.

هناك أيضا هوة تبينها تلك القواعد بين الإنتاج في بلدان الشمال والجنوب (ومنها البلدان العربية)، وبين القارات بحيث تعرف الجامعات الغربية والأمريكية في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية إنتاجا ضخما، بينما الإنتاج في البلدان العربية لا ذكر له كما يوضحه البيان بعده. إن سرعة الإنتاج من الناحية الكمية والكيفية وما يترتب عن ذلك من تطور في المناهج والمقاربات والأطر المعرفية النظرية تفرض على الباحثين في بلدان الجنوب وخصوصا في البلدان العربية التحيين المستمر للمعارف الذي يتطلب وجود ثقافة الابتكار والتنشئة على البحث في النظام التعليمي وتوفر البنيات التحتية والموارد المالية والوسائط التقنية التي يتطلبها الاطلاع على المستجدات في قواعد المعلومات وتوفر إمكانيات النشر. كل ذلك يجعل العلوم الإنسانية والاجتماعية تساهم في التراكم المعرفي ويجعل الثقافة ترتبط بالكونية[10].

فحتى المجالات التي نعتبرها من اهتمامات البلدان العربية كالدراسات الإسلامية باعتماد مناهج حديثة نجد أن كثيرا من الجامعات الأمريكية مثلا تتوفر على مراكز ومعاهد حول الدراسات الإسلامية والتي تنشر في هذا المجال من منظور العلوم الإنسانية والاجتماعية أكثر مما ينشر في العالم العربي. كما نجد مراكز أوروبية تخصصت في البحث حول الإسلام كما هو الشأن بالنسبة لموسوعة الإسلام التي تنشرها مطبوعات بريل في هولندا. فإذا ما استثنينا الإنتاج في مجال الثقافة التقليدية، لا تحقق البلدان العربية ما يمكن أن نسميه «بالامتياز بالمقارنة» (avantage comparatif) أي التخصص في القضايا التي تتعلق بحاجياتها المعرفية والعلمية لبناء ثقافة عقلانية؛ بل وأضحت بعض الجامعات الأمريكية مثلا تحقق الامتياز بتوفرها على باحثين تم استقطابهم من مختلف الجامعات في بلدان العالم.



ويمكن أن نستخلص أن كل سؤال عن الثقافة هو سؤال عن المعنى الذي نمنحه للمفهوم وعن طرق بنائها بواسطة المعرفة وعن آليات الاشتغال حولها، وعن الوضع الحالي للعلوم الإنسانية والاجتماعية في جامعات البلدان العربية، وعن كيفية فتح آفاق جديدة للبحث العلمي، وهو عماد الثقافة كفكر ووعي بمعرفة المجتمع لذاته.

الهوامش

1) يرد في «لسان العرب» : مثلاً قوله : ثَقِفَ الرجل ثَقافةً أي صار حاذقاً فطِناً، وفيه أيضاً ثقّفه تثقيفاً أي قوّم عِوجَه.

2) طه حسين (1889 – 1973م) «مستقبل الثقافة في مصر».دار المعارف، القاهرة.

3) Levi Brhul.La mentalité primitive. Alcan. Paris 1922.

4) عندما ترجم كتاب تايلور للفرنسية استعمل مفهوم الحضارة

Taylor. Primitive culture أصبح Civilisation primitive بالفرنسية

أنظر :

Denys Cuche. La notion de culture dans les sciences sociales. La découverte. Repères, 2004, p.23

5) Levi Strauss. Race et histoire. Paris, UNESCO, 1952

6) فالتنمية هي سيرورة مستمرة وتساعد العلوم على تسريع وَتيرتها عندما تتوفر المعلومات حول المجتمع وسلوك الأفراد والجماعات ومعتقداتهم وتصوراتهم وتساعد على اتخاد القرارات المناسبة. وإذا كانت العلوم هي المرافق للتنمية فإن تنمية الثقافة تحتاج إلى المعرفة حول الثقافة.

7) Bonaventure Mve Ondo. «Culture, science et développement : une quête incertaine ?». Dans Diversité Culturelle et mondialisation. Préface d'Abdou Diouf. Editions Autrement. Collection Mutation n° 233. Pp. 29 - 58

8) وفي هذا السياق كثيرا ما نسمع عن تأسيس علم اجتماع إسلامي و علم نفس إسلامي وغير ذلك.

9) UNESCO. World Social Science Report. 2010. Knowledge divide.

10) Nicolas Journet. La culture. De l'universel au particulier. Editions Sciences Humaines. 2002. Site web. Edition.scienceshumaines.com/la-culture-fr-237.htm

المسلمون والفنون الجميلة

عبد الكريم غلاّب

قد لا يكون هذا الحديث بحثا معمقا عن رؤية الإسلام إلى الفن، فليس في الإسلام -وفي كتابه القرآن- ما يدعو إلى التساؤل : هل صناعة الفنون، والتملي من جمالها، والتعبير بها عن الأحاسيس الإنسانية والجمالية والفنية... هل كل ذلك مما يجوز للمسلم أن يشغل نفسه به، هواية أو مهنة أو متعة...؟ لذلك لم أتخذ لهذا الحديث كلمة الإسلام في عنوانه، بل جنحت إلى كلمة «المسلمون».

ولعل في موقف بعض الشعوب الإسلامية من بعض الفنون الجميلة، في العصور المختلفة، ما يدعو إلى التساؤل، وإلى وضع هذا الموضوع في مجال التأمل والمناقشة.

وليس من الصدفة في شيء أن كثيرا من الشعوب الإسلامية لم تهتم بالجوانب الفنية من الحياة، إلا عرضا، مع أنها اهتمت بجوانب من العلوم الإسلامية وثقافتها، كما أنه ليس من الصدفة في شيء أن تكون بعض الشعوب

الإسلامية، غير العربية بالذات، اهتمت بروائع فن المعمار والزخرفة، وربطت هذه الفنون المتميزة بمكان العبادة كالمساجد، وشعائر العبادة كقراءة القرآن وتجويده، والآذان والدعوات، ذات الطابع الإسلامي، ووظفت الكتابة بالحرف العربي لإبداع روائع من الفن الزخرفي، برزت في لوحات فنية، محاطة أحيانا بزخارف ورسوم رائعة الجمال.

من خلال زيارة عجلى إلى بعض البلاد الإسلامية الشرقية كإيران وتركيا على الأخص نقف على اهتمام الإنسان عموما والفنانين الذين وجدوا في السلاطين والملوك أكبر مشجع على عطاء وإبداع أجمل بناء وأدق نحت وأروع تلوين وأبهى خطوط تتناغم فيها الآيات القرآنية والحكم الإسلامية مع عظمة المعمار، وبهاء أداء الضوء واللون، وتناسق مجموع القبب والأبهاء المعلقة والمنخفضة المخصصة لصلاة كبار رجال الدولة.

نجد في كل ذلك أصدق تعبير عن فنونهم الجميلة والرائعة.

والقصور لا تقل روعة وعظمة وشساعة في رحابها وأبهائها وقاعاتها وصالاتها وغرفها ودقة معمارها وبهاءِ تناسق المعمار مع مجموع النحت والرسم والزخرف والتلوين.

من خلال زيارة عادية يمكن أن نستنتج أن الأداء الفني المعماري في المساجد وبيوت العبادة أكثر روعة منه في القصور، ويمتاز بطابع خاص قد تجده متشابها أو شبه متشابه في معظم مساجد اسطمبول بخاصة. مساجد تبريز وأصفهان مثلا في إيران تمتاز بالصحون المفتحة على الهواء، وبسعة العمران والأبهاء الفسيحة، كما تمتاز بتوظيف الخط والحرف العربي توظيفا جميلا يتسم بالتنوع والجمال، ولكنه لا يمتاز بالدقة والتداخل إلا بصفة محدودة. أما مساجد

تركيا، وبالأخص اسطمبول عاصمة الخلافة العثمانية فتتسم بالانغلاق وتوزيع الأضواء من النوافذ الملونة والموزعة بشكل تقني، واختيار ألوان معينة غامقة شفافة يكثر فيها الأزرق والأحمر والأخضر. غير أن النقوش والزخارف والنحت على الرخام والجبس وعلى مواد صلبة قابلة للبقاء، هذه النقوش والزخارف تتناهى في الدقة والروعة والجمال والتناسق، لا يستطيع تحليل جمالها ودقة تناسقها إلا عالم بصناعة النحت والرسم والزخرفة.

تتعاظم هذه الفنون وتتجانس مع فن المعمار في القبب العالية المتعددة الأحجام والارتفاع، المختلفة في أشكال الزخرف والنقش والتلوين مما يمنحها تميزا لا يكاد يوجد إلا في بيوت العبادة. وتمتاز بعض المساجد بمنابرها الرخامية الثابتة المطعمة بالرسوم والزخارف في تجانس مع المصطبات المعلقة في جوانب الأبهاء... المسجد يكون قطعة أو قاعة كبرى متكاملة يختلف المعمار فيها عن معمار المساجد في المغرب الذي يقوم على الأبهاء والبلاطات المتعددة والأعمدة والأقواس المتناسقة، مع طول المسجد وعرضه -أتحدث عن المساجد الكبرى- والأبواب التي تحيط بالمسجد المتقاربة أحيانا، والتي تجعل المسجد أقرب إلى الوافدين للصلاة أو الدراسة من أية حارة وفدوا. مساجد اسطمبول التي أتخذها كمثال تقوم على معمار مربع غالبا، يُقام المسجد على أربعة أعمدة رخامية ضخمة، تحتمل كل المعمار الضخم بكل قببه المتعددة الأحجام مختلفة الزخارف والأشكال الهندسية، وبكل مصاطبه المتعلقة وجدرانه المطعمة بالزخارف والنقوش الجبسية والرخامية.

خيل إلى وأنا أزور هذه المساجد أنني في كنيسة زاخرة بروائع الفنون المعمارية والزخرفية. ذلك أن العالم المسيحي يحفل بكل ما أبدعته فنون المعمار

والزخرفة في جميع العصور من العصر البيزنطي حتى عصر النهضة، فلا تكاد تزور عاصمة من عواصم الدول، التي مرت بفترة حضارية أو مدينة من مدنها المتوسطة إلا كان تاريخها الحضاري العلمي والتقني والفني مسجلا في كنيسة أو عدة كنائس، قد لا تحفز على العبادة، خاصة في عصور العلمانية، ولكنها تحفز المتطلعين إلى الفن والسائحين لاقتناص متعة المشاهدة والتملي والاستفادة وتنمية الذوق الفني. ودراسة تاريخ فنون المعمار جميعها من خلال ما احتفظت به الكنائس من روائع البناء والزخرفة والنقش وتوزيع الضوء وتناسق الألوان.

في البلاد الإسلامية لا تكاد المساجد تمنح المتعبد أو الزائر جانبا فنيا، أو تجعل العبادة داخل هيكل يبعث إحساسا بالروعة والبهاء، باستثناء بعض مساجد تركيا، وخاصة في اسطمبول، ثم بعض مساجد إيران بصفة أقل، وبعض مساجد القاهرة بصفة أكثر قلة، والعتبات المقدسة في النجف وكربلاء، وخاصة الأضرحة، وما ينصب عليها من قبب مطعمة بالذهب أحيانا وبالأحجار الكريمة، ولكنها لا تعبر عن ذوق فني رفيع.

إذا عدنا إلى البلاد الإسلامية الأخرى نجد المظهر المعماري وبالتالي الفني يميل إلى البساطة والسذاجة، في كل البلاد العربية تقريبا، وخاصة كلما اتجهت غربا حتى تصل إلى المغرب، فنجد طابعا موحدا. الأعمدة والأقواس والصحن ونافورات الماء للوضوء في المساجد الكبرى، باستثناء بعض المنابر التي يعود عهدها إلى عهد المرينيين أو السعديين، المطعمة بنقوش على الخشب، لا تخلو من جمال فني، وبعض الآيات القرآنية محفورة بخط مغربي على الجبس أو الخشب، وقد تكون ملونة بألوان غير ذات تقنية فنية.

يمكن أن تلفت نظرنا بعض الزوايا التي تضم أضرحة الأئمة والصالحين التي يقصد بعضها متعبدون وزائرون من جهات مختلفة من خارج المدينة أو خارج المغرب كضريح مولاي إدريس، وضريح سيدي أحمد التجاني على بساطة ما يحفلان به من زخارف.

ويمكن أن نستثني من بيوت العبادة في المغرب مسجد الحسن الثاني في الدار البيضاء الذي توفر له أجمل ما عرفته فنون المعمار والنقش على الخشب والجبس والتلوين وتوظيف الحرف العربي -خط النسخ- لكتابة آيات قرآنية، ثم ما أبدعه المعماريون من نافورات الماء، وفي هذا المسجد زخمٌ من ألوان الزخرف ولكنه يفتقد روعة التنسيق والتنوع، ويمكن أن نستثني كذلك قبة مولاي إدريس في فاس على تقادم عهدها، وبساطة فنون الزخرفة فيها.

في العصر الموحدي بالمغرب والأندلس بنيت مساجد وقصور في إشبيلية وغرناطة، وظف فيها الفن المغربي الأندلسي في المعمار والنقش والكتابة. وكان أروع ما أبدعه الموحدون المنارات الثلاث : الخيرالدة في إشبيلية، والكتبية في مراكش، وحسان في الرباط. وما تزال الخيرالدة بالأخص والمسجد الذي تحول إلى كنيسة محتفظين بروعتهما الفنية والجمالية. وتحفل إشبيلية وغرناطة (قصر السِّباع) بنماذج من الفنون الجميلة التي تخلّفت من العهد العربي.

السؤال الملح هو ما مدى تأثر فنون المعمار والزخرفة والنقش في مساجد اسطمبول، بالأخص، بالفنون في بيوت العبادة -الكنائس- الكبرى في العواصم الأوربية ؟

سؤال كبير تحتاج الإجابة عنه إلى دراسات تاريخية وعلمية وفنية، مقارنة تتناول مدى تأثير الكنيسة في المسجد من جهة، ومدى تأثر الأتراك -وبلادهم

في غالبيتها بلاد أروبية- بالفنون المشعة في الكنائس في مختلف العصور، ومع العلم أن الدولة العثمانية بسطت نفوذها على كثير من أقاليم أروبا الشرقية، وكانت لها علاقات سياسية وعسكرية واقتصادية وثقافية مع مختلف عواصم أروبا. وكثير من العواصم كانت تخشى الدولة العثمانية وتترضاها حتى القرن الثامن عشر، ولو أنها تعاديها وتكيد لها، وتتحالف ضدها أحيانا في حروب طاحنة لم تكن الدولة العثمانية تخوضها عاجزة عن الانتصار.

الموقف السياسي لم يكن يمنع التأثر أو التعاون العسكري والفني في بعض الأحيان. ولذلك لا أستبعد أن تكون تركيا قد تأثرت في بناء معابدها، ومعظمها في عهد الخلفاء العظام كالمرادين والأحمدين وسليمان القانوني وعبد المجيد، وقد حكموا في عصور مختلفة، وكان لهم نفوذ في أروبا والشرق.

ثم لا ننسى أن إسطمبول هي القسطنطينية عاصمة قسطنطين، وأصبحت عاصمة الدولة البيزنطية إلى أن فتحها الأتراك العثمانيون سنة 1453 فأصبحت عاصمة لهم حتى نقل مصطفى كمال (أتاتورك) العاصمة إلى أنقرة سنة 1923. وكانت كراسي بطريرك القسطنطينية وعقدت فيها أربعة مجامع مسكونية «عالمية» في سنوات مختلفة منذ سنة 381 حتى سنة 869. وتعرف بالمجمع المسكوني القسطنطيني 1 و2 و3 و4.

فهل كانت الصلة بين المعابد الإسلامية مجرد صلة فنية وتقنية، اقتصرت على النقل والتقليد بعد هذه الصلة التاريخية الوثيقة؟ أم إن الصلة تعدت ذلك إلى استخدام فنانين أوروبيين قدموا عطاءهم الفني في المساجد، كما قدم آخرون سبقوهم أو عاصروهم عطاءهم الفني في الكنائس المسيحية، واستمدوا من تاريخ المدينة روح عطائهم الفني حتى جاء التشابه واضحا بين المعابد : إسلامية

ومسيحية، باستثناء الصلبان وصور ورسوم مصنوعة بالموزاييك ومنقوشة على الرخام والحجر للمسيح والعذراء والقديس والرهبان في الكنائس على اختلاف هذه الكنائس، والآيات القرآنية وأسماء الله الحسنى وأسماء وصفات النبي وصحابته في المساجد ؟ أضع السؤال، وأؤكد أن الجواب عليه في حاجة إلى دراسة أكثر عمقا لا يستطيعها إلا الخبراء في دراسة بناء بيوت العبادة في البلاد الأروبية ومنها تركيا. على أن كثيرا من الكنائس بنيت في عصور متقدمة، ربما لم تتفق مع العصور التي بنيت فيها المساجد التركية التي يرجع معظمها إلى حكم العثمانيين بدأ من القرن الرابع عشر، والمتفوقون منهم تولوا الحكم في القرن السادس عشر كسليمان القانوني، ومن أبرزهم عبد الحميد الأول وسليم الثالث وقد توليا الحكم في القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر، وعبد المجيد الذي تنسب إليه كثير من القصور، وقد تولى الخلافة من 1839-1861.

أريد من هذا أن أخلص إلى أن الدولة العثمانية التي يرجع إليها الفضل في بناء معظم المساجد والقصور متأخرة عن بناء أشهر الكنائس وأعظمها في أروبا، بقطع النظر عن سابقة اسطمبول في عهد البيزنطيين. ولكن هذا الاستنتاج لا يؤكد أن العثمانيين لم يستفيدوا من المعماريين والفنانين الأوروبيين في بناء المساجد.

في غير بيوت العبادة تجلت روائع الفنون الجميلة في الرسوم والأشكال والألوان، في الزرابي المصنوعة باليد، وخاصة في إيران ثم تركيا وباكستان. يد الصناع أبدعت في فنون الرسم في مختلف أحجامه الدائري والمربع والمستطيل وبمختلف أشكال الإنسان والحيوان والطيور، وبمختلف الألوان المنسجمة والاقتباس من الطبيعة : الأغصان والأشجار والورود والزهور والنقوش أحيانا بتصوير إبداعات الطبيعة التلقائية الساذجة بمختلف الأشكال المبتكرة. الرسم بالخيط الصوفي والحريري والقطني، ربما كان أروع من الرسم بالأصباغ والألوان، فهو

يؤكد عبقرية الصانع ومشاعره وأحاسيسه الجمالية، بمقدار ما يؤكد ذلك الرسم بالأصباغ الزيتية إن لم يكن أروع جمالا وأكثر دقة وأرهف صناعة.

ورسوم الزرابي لم تقف عند الإيحاءات الدينية كرسم محراب الصلاة أو كتابة الآيات القرآنية والحكم الدينية، ولكنها ترسم الإنسان والآلة الموسيقية، وتستفيد من الأساطير وحياة الشعراء وشعرهم كما رأيت في لوحة منسوجة لعمر الخيام هائما مع دن الخمر، ومغنية تعزف على مسامعه أشعاره، وقد زينت اللوحة المنسوجة في جوانبها بأبيات من شعره منسوجة بخط فارسي جميل. هذه اللوحة نموذج لما تتضمنها كثير من الزرابي للقصص والأساطير والإنسان والحيوان ومهرجانات الأفراح والطرب والموسيقى وآلات العزف.

وهكذا انتقل الفن من البناء والمعمار في القصور والمساجد إلى الزربية، فلم تعد، فقط، رداء لكساء الأرض والوقاية من بردها ورطوبتها أو سجادة للصلاة، ولكنها أصبحت كذلك لوحات فنية، لا تعبر عن مهارة صناعية فحسب، ولكنها تعبر عن أحاسيس ومشاعر وثقافة، وتتجاوب مع فنون أخرى كالقصص والشعر والأساطير والأغاني.

يسوقنا ذلك إلى الرسوم الفنية في بعض الكتب والدواوين الشعرية الفارسية بالأخص. فكثير من الكتب المطبوعة في وقت مبكر زينت بعض صفحاتها برسوم تجسد موقفا أو منظرا أو حكاية من الديوان أو الرواية موضوع الكتاب.

ورسوم جميلة ذات طابع ديني تجلل المصحف الشريف وبعض الكتب الدينية بالإضافة إلى الخطوط الجميلة والطغرائية التي تكتب بها بعض الآيات وتنظم في لوحات فنية جميلة.

وهذه فنون كثير منها يستمد من الحرف العربي. ولكنها نمت وازدهرت في بلاد غير عربية. أسئلة كثيرة توحي بها هذه الظاهرة.

هل ذلك نضوب في الإحساس العربي الذي كان إحساسا رائعا بفن القول سواء تمثل في القرآن الكريم أو في الشعر العربي وفي النثر الفني كذلك، وتجلى في التعامل مع كبار الشعراء والكتاب في مختلف عصور النهضة العربية؟ كما تمثَّل في جمالية الممارسات في الموسيقي والغناء والرقص، والمنادمات، وفي إنشاد الشعر ونوادر الشعراء القدماء.

هل هو موقف من الفن وجماليته انطلاقا من حرج ديني؟ فالمسجد بيت عبادة لا ينبغي أن يكون تحفة فنية، اقتداء بالمسجد في عهد الرسول ؟

هل يأتي ذلك من غياب الثقافة الفنية في المجتمعات العربية لحساب الثقافة العلمية والفقهية ؟

هل يأتي من الانغلاق وعدم الانفتاح على ثقافات الآخرين، وخاصة الأروبية والأسيوية، التي تفتحت على الفنون الجميلة بالمفهوم الشمولي الذي عرفته هذه الفنون في الثقافات الغربية على الأخص ؟

هذه الأسئلة وغيرها كثير تنطبق على الفقرة الآتية من هذا الحديث.

عرفت الثقافات الفنية الغربية –وجانب من الثقافات الشرقية الأسيوية– فنون النحت والرسم بالأصباغ والألوان، وبأدوات أخرى من الرسم بالنسيج. وبرز فنانون في فنون النحت والرسم والموسيقى مبكرا وفي مختلف العصور حتى أواخر القرن الماضي.

ويمكن أن نشير كأمثلة -ولو أنها معروفة في تاريخ الفن- إلى بعض الرسامين منهم :

ليوناردوفانشي الإيطالي الذي عاش من 1452 إلى 1519 والذي بدأ نشاطه الفني برسم وجه ملك، ثم رسم العذراء على الصخور، وأشهر لوحاته «لاسين» المعروفة في تاريخ الفن الإيطالي، وضاع الرسم الأصلي ولا توجد إلا نسخ منه تزين معظم متاحف أروبا، كما رسم «العشاء الأخير». وكان إلى جانب الرسم فنانا ومهندسا وموسيقيا.

ولكن أعظم إبداعاته لاجوكونت أو «موناليزا» التي ظلت، وما تزال، فاتنة المشاهدين في مختلف العصور، وتزين أروع أبهاء المتاحف في مختلف العواصم الأروبية.

ونذكر منهم كذلك دولاكروا الفرنسي الذي عاش في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، ومن أروع لوحاته دانتي وفرجيل في جهنم، اقتبسها عن قصة دانتي الشهيرة، ومن لوحاته إبادة إنسانية، وقد رسم فيها معركة عسكرية عنيفة.

ومن الرسامين المعروفين الفرنسي شارل لوبران في القرن السابع عشر.

ولعل من آخر الرسامين الذين أثاروا خلافا بين مؤرخي الفن هو بيكاسو الإسباني الذي عاش أزيد من تسعين سنة كان فيها من رواد الفن اللامعقول.

وقد ارتبط فن التصوير بالإنسان فقدم صورا لكثير من أبطال التاريخ، ملوك ورجال الدولة والضباط والجميلات من نساء القصور، كما ارتبط بالأحداث

الكبرى كالمعارك العسكرية، وبالحيوان من الفرس الجامح حتى الحمل الوديع. ولكن التعبير بالرسم في الأفق الديني المسيحي ارتبط بكثير من القصص والأساطير الدينية الرائعة ابتداء من مريم العذراء، طهارتها وصعودها إلى السماء. وأعظم رسام رسم أسطورة «الصعود» هو «تيسيانو» الإيطالي (1488-1576). وتوجد صورة صعود العذراء في إحدى كنائس فينسيا منذ سنة 1548، وصور بلاء المسيح وعذابه وصلبه حسب الرواية المسيحية. ووجد الفنانون في عذاب المسيح مجالا دينيا وإنسانيا فرسموا مئات اللوحات الرائعة التي تحفل بها المتاحف والمعابد... ومنها صور القديسين وكبار الرهبان في تاريخ المسيحية. ارتبط فن الرسم بالأفكار الدينية منها على الأخص، والقصص المكتوبة بالكلمة، كما ارتبط بالطبيعة. فكثير من الفنانين وظفوا السماء كمجال للإيحاء والعطاء.

هذه الفنون الجميلة التي عرفتها الحضارة الغربية كانت منسجمة مع الحركة الفكرية والنهضة العلمية، ومع الحركات التي قادت بعضها المذاهب المسيحية، وأبرزها الكاثوليكية والبروتستانتية والمذاهب الشرقية. وإذا كان بعض الفنانين النحاتين التجسيديين والتمثليين قد طوعوا الحجر الرخامي لتجسيد الإنسان في مختلف صوره، ومن مختلف مواقعه الحياتية، سواء من موقع البطولة والصراع الحربي أو من موقع الحب والعلاقات الإنسانية، فإن فن التجسيد -على صعوبة إخضاع الحجر والرخام منه للإزميل- استطاع أن ينطق الحجر بكل الأبعاد النفسية والعمقية للإنسان، من الغضب والكراهية حتى التودد والعشق والحب.

وإذا كان فن النحت والتجسيد قد اتجه أكثر ما اتجه إلى الجسد الإنساني والحيواني كالفرس والطير، فقد استطاع أن يخلد نماذج بشرية من الأبطال والملوك والحكام، والجميلات والخيول -مثلا- وروعة حركاتها، وقدرتها على التجاوب مع الإنسان.

ولعل فن الرسم بالأصباغ والألوان كان له مجال أوسع، فقد وظف الدين -مثلا- في رسم مريم العذراء كما قدمنا في مختلف الصور التي تؤكد الطهارة والبراءة والأمومة الحانية والمسيح بين ذراعيها.

وجسد الإنسان في صور النبي والمبشر البريء المضطهد، والمقتول المصلوب على نحو ما تحكي الأسطورة المسيحية... ومن منطلق الفكر الديني قدم الرسامون الكبار كثيرا من الأساطير الدينية والملائكة في أشكال وأوضاع مختلفة كل حسب تصوره للملك، وما يوحي به أو يقدمه من رسالة.

توظيف الأبعاد الدينية -المسيحية بالأخص- كان منطلقا رحبا لمعظم الفنانين الكبار. اتجه هذا المنطلق نحو الكتب المقدسة ونحو الأسطورة المروية في الأدبيات المسيحية، ولكنه اتجه بصورة أوسع نحو الشعر والخيال. فكل فنان رسام كان شاعرا متخيلا وهو يرسم. والاعتماد على هذه الأبعاد الثلاثة هو سر عبقرية مئات الفنانين إن لم نقل آلاف الرسامين والنحاتين الذين أبدعوا في الرسم الديني المسيحي.

ولكن فن الرسم انطلق من مجالات الحياة الأوسع من المعارك الحربية في صيغتها القديمة التي لعب فيها السيف والفرس والإنسان أدوار البطولة والنصر والهزيمة، إلى العلاقات الغرامية والحفلات الفارهة، إلى شخصيات الملوك والملكات وحتى الصعاليك.

وقد تطور فن الرسم أكثر مما تطور فن النحت، ضرورة إمكانية تطويع الريشة والألوان للتعبير عن مشاعر الفنان أكثر من تطويع فن النحت نظرا لصعوبة

إخضاع الحجر للتعبير عن الأفكار التجريدية والخيال الذي قد لا يفهمه إلا الرسام نفسه. وكثيرا ما يعجز الفنان عن تفسير ما رسمت ريشته.

فن الموسيقى كان أروع الفنون التي منحت الحضارة الأروبية روعة جمالية قدمت فيها الوجه المشرق للحضارة الإنسانية. واختصارا أذكر منهم شوبان البولوني في القرن التاسع عشر، وشوبير النمساوي في القرن التاسع عشر. وبيتهوفن الألماني في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وموزار النمساوي في القرن الثامن عشر، وباخ الألماني في القرن الثامن عشر. وتشايكوفسكي الروسي في القرن التاسع عشر... الخ، وعشرات غيرهم عبروا بكل أدوت الأداء الموسيقي عن مفاهيم ومشاعر إنسانية، وعن قصص ولوحات امتزج فيها الخيال بالشعر وبالأداء الموسيقي في انسجام رائع بين كل أدوات الصوت الآلي والبشري.

هذه الفنون الجميلة المعبرة عن عمق الحضارة الغربية ابتعدت كثيرا عن الحضارة العربية الإسلامية، بشكل يدعو إلى الدهشة.

وقد تكون الموسيقى العربية القديمة وقتها والآلة الأندلسية قد قدمت نماذج رائعة من الموسيقى ولكنها ارتبطت بالقول. فهي نوع من الإنشاد تصاحبه طبائع من الموسيقى محدودة الآلات والطباع والتعبير عما وراء الكلمة والصوت والآلة. وقد يكون الرقص، وخاصة الأمازيغي والصحراوي –قبل الرقص الشرقي– الذي يبرز مفاتن المرأة أكثر مما يقدّم لوحات جميلة فنيا إلا فيما ندر، قد يكون في هذا الرقص التلقائي جمال فني، ولكنه لا يكفي ليُقدّم للإنسانية جانباً من حضارة فنية.

السؤال الكبير هو : لماذا هذا التباعد بين الحضارة الفنية الغربية والحضارة الإسلامية ؟ يمكن أن نجيب ببساطة : لا مجال لمناقشة إبداعات الحضارات.

فكما أن الحضارات الغربية لم تتمثل الحضارة العربية الإسلامية في جميع مظاهرها. فكذلك الحضارة العربية الإسلامية لم تتمثل جميع مظاهر الحضارة الغربية، ومنها النحت التجسيدي، والرسم بالألوان وتطويع الموسيقى للتعبير عن المشاعر الإنسانية، سواء منها التي أبدع بعضها فن القول، أو المستمدة من الخيال والأسطورة.

يخيل إلي أن تحريم الأوثان في الإسلام كان وراء غياب فن النحت على الحجر، وإلى حد ما التصوير بالألوان، فما زلنا نذكر أن بعض المسلمين كانوا يحرمون الصورة التي لها ظل اقتداء بتحريم التمثال التي تحاكي الصنم.

أعتقد أن الرؤية الجامدة في فهم تعاليم الإسلام وراء كل هذا الابتعاد بالإضافة إلى أن عصر النهضة الأروبية عاصر عصر انحدار الحضارة والثقافة الإسلامية العربية... وأوجد هذا التباعد بين الشرق والغرب. فقد حرمت الأصنام في عدة آيات قرآنية. حرمت حينما كانت الأصنام في الجاهلية وكانت تعبد من دون الله. والمتخلفون من المسلمين لم يكونوا في حاجة إلى التمثال ليعبدوه، فقد أخذ البعض منهم يتعبد الموتى والقبور والأضرحة، ولم يحرموا بناء الضريح على جدث الميت، ولكنهم حرموا التمثيل والتجسيد الحجري، حتى إن بعض الشعوب بالغت في ذلك فدمرت التماثيل التاريخية القديمة التي تخلفت عن الحضارات الغابرة، كما حدث في أفغانستان على عهد حكم الطالبان. وأذكر أن أحد المعجبين بالموسيقار محمد عبد الوهاب -وهو ابن مدينته التي نشأ بها- ارتأى بعد وفاة عبد الوهاب أن يخلد ذكرى عبقري المدينة فصنع له تمثالا أقيم في أحد شوارعها. ودهش الرجل حينما قامت قيامة رجال الدين وخطباء الجمعة لاستنكار العمل الذي يحاكي الأصنام. وجعلوا من هذه المبادرة الفنية قضية الساعة في الإسلام، مع أن مصر سباقة في نصب التماثيل في عواصمها وخاصة

القاهرة والإسكندرية على الأخص التي عرفت تماثيل محمد علي وسليمان باشا وسعد زغلول وطلعت حرب وغيرهم من القياديين السياسيين والاقتصاديين.

بعض الشعوب كانت تحرم الغناء والموسيقى. وإذا كانت الحضارة المغربية الأندلسية قد تركت لنا موسيقى الآلة، واحتفظ المغرب وبلاد أخرى كالجزائر وتونس بطبائع منها، فلأنها -على أغلب الظن- ارتبطت بالأمداح، ووضعت لها أشعاراً في مدح النبي إلى جانب أشعار الغزل ووصف الطبيعة لذلك فإن فن المديح ازدهر في هذه البلاد والبلاد الإسلامية عموما. وازدهرت الموسيقى الأندلسية كما ازدهر الإنشاد والغناء المصاحب للرقص في كثير من الأقاليم المغربية، ويعتبر جزءاً من الموسيقى التعبيرية التي أفلتت من التحريم الذي طال فن التعبير بالنغم.

مهما يكن فإن موقف بعض المسلمين من بعض الفنون الجميلة التي برز فيها الغرب قد حرم الحضارة العربية والإسلامية من أجمل وأروع الفنون التعبيرية التي تحفل بها المتاحف وبيوت العبادة ومتاحف الفنون والساحات الكبرى في العواصم الأروبية بخاصة.

هل من الممكن أن نعمق البحث في هذا الماضي المتخلف لتلافي النقص الذي ميز الحضارة الإسلامية في الجانب الفني، ونفكر في بناء حضارة فنية تستدرك ما ينقص حضارتنا من طابع فني ربما كان من أجمل المظاهر الحضارية. ولا يمكن أن نحتج بالخصوصيات، فنقول لكل حضارة خصوصياتها. فهناك طابع عام يعتبر صلة الوصل بين كل الحضارات. والفن هو أحد مظاهر هذا الطابع الذي يمنح الحضارة طعمها الذوقي والإنساني والفكري كذلك.

حول نزول القرآن
على سبعة أحرف

الحسين وگاگ

هذا موضوع جليل من مباحث علوم القرآن، سبق لي أن ساهمت به في أحاديث الخميس، وقدر له أن يلقى مساءِ الخميس العاشر من المحرم عام 1432 هـ 16 دجنبر 2010 م ومن حسن حظه، مصادفته يوم عاشوراءِ الذي يضاعف فيه الأجر للمستمعين الذين أشاروا في تدخلاتهم إلى إعادته بأسلوب شيق وغير شائك، لتتضح أدلته في اختلاف قراءاته، وتبرز فوائد شواهده على تعداد حروفه.

ولعل ما صرحت به في البداية، دفعني إلى الابتعاد عن مسلك الإمام مالك رحمه الله الذي يوصي دائما بالحكامة في الأقوال بقوله : «ما كل شيء يقال» فأثار انتباه زملائي ما استفتحته به من قول بعض الباحثين حين ذكروا : أن مبحث نزول القرآن على سبعة أحرف، مبحث طريف وشائق، غير أنه مخيف وشائك فاستغرب منذ البداية تعدد حروفه، واختلاف الآراء حول قراءاته.

وأعذرهم عما اقترحوه اقتداءً منهم ببعض الباحثين الذين حيرهم أمره سابقا وأفردوه بالتأليف قديما وحديثا مابين العلامة أبو شامة في القرن السابع الهجري، والشيخ محمد بخيت المطيعى في القرن الرابع عشر[1].

وإذا كنت قد نسيت في عرضى السابق ما يقلل من خوفه وشوكه فقد أطلعني ذلك على أن عود البحث إلى بدئه، سيعيده إلى هدفه، ويجعل الأنظار تطمئن بروعته ويسره.

وبما أن العادة محكَّمة، فقد جذبتني رغبتى منذ البداية إلى عرض البحث على أنظار رواد هذه الأكاديمية الفريدة بشوقه وشوكه، آملا الاستفادة من علومهم وتجربتهم وخبرتهم وأسلوبهم المرن في استقبال الأشواق وإزالة الأشواك، إيمانا مني بأن هذه المؤسسة الجامعة لكل الطاقات العلمية، والمجربة في حنكتها وقدرتها، لم تؤسس الا للمطبوعين على العطاء والشغوفين بالإبداع، والقادرين على قرع الحجة بالحجة، ودفع الرأي بالرأي، لإبراز بعض الخفايا التي تعين على إزالة الأشواك التي تكمن عادة لدى الباحثين في حججهم وآرائهم المختلفة والمتعددة في ساحات الحوار.

على أنني بذلت جهدي عندما تحدثت عن شوقه وطرافته حين قلت :

أما طرافته فستجعل الباحث يشاهد فيه عرضا عاما لمنتجات أفكار كثيرة، تحاول خدمة العلم والدفاع عن عرين القرآن، كما بذلت نفس الجهد المستطاع حينما تحدثت عن منطلقات شوكه وقلت أيضا :

وقد سبق لي أن أشرت في المدخل إلى اللهجات العربية وأسباب اختلافها، وذكرت المبررات التي جعلت لهجة قريش، تتفوق على اللهجات الأخرى،

حتى استحقت أن ينزل بها القرآن الكريم، مستجمعا –بطابعه الإعجازي– خلاصة تلك الأحرف والأوجه الناشئة عن تفاوت اللهجات تأليفا لقلوب العرب، وتوحيدا للغتهم، وتيسيرا عليهم قراءة وحفظ وفهم كتاب الله العزيز.

ووفاء بوعدي فقد حاولت أن يكون عرضي شيقا مختصرا ومقتصرا على أدلة الموضوع وشواهدها، والوجوه السبعة وتطبيقاتها، وفوائد تعدد الحروف واختلاف القراءات بها، مختوما في النهاية بنبذة حول القراءات السبع، حتى لا تختلط مع الحروف السبعة في الأذهان.

لهذا أعرضت عن كل المنطلقات الشوكية، وجعلت بحثي منصبا على قول الرسول ﷺ : «أنزل القرآن على سبعة أحرف»، وتساءلت هناك مرة أخرى قائلا: هل المراد بها تلك الأحرف والأوجه التي استجمعها كتاب الله في قراءاته للخالص من تلك اللهجات العربية المتمثل في اللهجة القريشية الفصحى أو المراد بها غير ذلك.

أدلة الأحرف السبعة

وتمحيصا لهذه الفكرة، وبحثا عن أدلة هذه الأحرف السبعة أقول :

«إن نزول القرآن على سبعة أحرف، مما روي عن جمع كبير من الصحابة[2]، ونقل نقلا صحيحا من طرق مختلفة كثيرة منها : ما روي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه قال : «سمعت هشام بن حكيم[3]، يقرأ سورة الفرقان في حياة رسول الله ﷺ، فاستمعت لقراءته، فإذا هو يقرؤها على حروف لم يقرئنيها رسول

الله ﷺ. فكدت أساوره في الصلاة، فانتظرته حتى سلم، ثم لببته بردائه، فقلت من أقرأك هذه السورة قال : أقرأنيها رسول الله ﷺ. قلت له : كذبت، فوالله أن رسول الله ﷺ أقرأني هذه السورة التي سمعتك تقرؤها، فانطلقت أقوده إلى رسول الله ﷺ، فقلت : يا رسول الله، إني سمعت هذا يقرأ سورة الفرقان على حروف لم تقرئنيها، وأنت أقرأتني سورة الفرقان، فقال رسول الله ﷺ : أرسله يا عمر، اقرأ يا هشام، فقرأ هذه القراءة التي سمعته يقرأها فقال رسول الله ﷺ: «هكذا أُنزلت» ثم قال رسول الله ﷺ: اقرأ ياعمر، فقرأت القراءة التي أقرأني رسول الله ﷺ فقال رسول الله ﷺ: «هكذا أُنزلت»، ثم قال ﷺ : «إن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف، فاقرؤوا ما تيسر منها».

ومنها ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما، أنه قال : قال رسول الله ﷺ: «أقرأني جبريل على حرف فراجعته، فلم أزل أستزيده ويزيدني حتى انتهى إلى سبعة أحرف[4]، وزاد مسلم في روايته : قال ابن شهاب : بلغني أن تلك السبعة الأحرف، إنما هي في الأمر الذي يكون واحدا، لا يختلف في حلال ولا حرام.

ومنها ما روي عن أبي بن كعب أن النبي ﷺ، كان عند أضاة[5] بني غفار فأتاه جبريل، فقال : إن الله يامرك أن تقرأ أمتك القرآن على حرف، فقال: أسأل الله معافاته ومغفرته، وإن أمتي لا تطيق ذلك، ثم أتاه الثانية فقال : إن الله يامرك أن تقرأ أمتك القرآن على حرفين، فقال : أسأل الله معافاته ومغفرته، وإن أمتي لا تطيق ذلك، ثم جاء الثالثة، فقال : «إن الله يامرك أن تقرأ أمتك القرآن على ثلاثة أحرف» فقال : أسأل الله معافاته ومغفرته، وإن أمتي لا تطيق ذلك، ثم جاء الرابعة، فقال : «إن الله يامرك أن تقرأ أمتك القرآن على سبعة أحرف فأيما حرف قرأوا عليه فقد أصابوا»[6]. وروى مسلم بسنده عن أبي بن كعب قال:

«كنت في المسجد، فدخل رجل يصلي، فقرأ قراءة أنكرتها عليه، ثم دخل آخر، فقرأ قراءة سوى قراءة صاحبه، فلما قضينا الصلاة، دخلنا جميعا على رسول الله ﷺ، فقلت : إن هذا قرأ قراءة أنكرتها عليه، ودخل آخر، فقرأ قراءة غير قراءة صاحبه، فأمرهما رسول الله ﷺ، فقرءا، فحسن النبي ﷺ شأنهما»، فسقط في نفسي من التكذيب، ولا إذا كنت في الجاهلية. فلما رأى رسول الله ﷺ ما قد غشيني، ضرب في صدري، ففضت عرقا، وكأنما أنظر إلى الله عز وجل فرقا[7]، فقال: «يا أبي أرسل إلي أن أقرأ القرآن على حرف، فرددت إليه أن هوّن على أمتى، فرد إلي الثانية، إقرأه على حرفين، فرددت إليه أن هوّن على أمتي، فرد إلي الثالثة، اقرأه على سبعة أحرف فلك بكل ردة رددتكها مسألة تسألنيها، فقلت: اللهم اغفر لأمتي، اللهم اغفر لأمتي، وتركت الثالثة ليوم يرغب إلى الخلق كلهم حتى إبراهيم عليه السلام[8].

وأخرج الإمام أحمد بسنده عن أبي قبيس مولى عمرو بن العاص عن عمرو أن رجلا قرأ آية من القرآن، فقال له عمر : إنما هذه كذا وكذا فذكر ذلك للنبي ﷺ فقال : «إن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف، فأي ذلك قرأتم أصبتم، فلا تماروا».[9] ورى الحاكم وابن حبان بسندهما عن ابن مسعود قال: «أقرأني رسول الله ﷺ من آل حم، فرحت إلى المسجد، فقلت لرجل: إقرأها فإذا هو يقرؤها حروفا ما أقرؤها، فقال : أقرأنيها رسول الله ﷺ، فانطلقنا إلى رسول الله ﷺ، فأخبرناه، فتغير وجهه، وقال : إنما أهلك من قبلكم الاختلاف، ثم أسر إلى علي شيئا، فقال علي : إن رسول الله ﷺ يامركم أن يقرأ كل رجل منكم كما علم، قال : فانطلقنا، وكل رجل يقرأ حروفا لا يقرؤها صاحبه»[10].

وروى الطبراني عن زيد بن أرقم، قال : جاء رجل إلى رسول الله ﷺ فقال: «أقرأني ابن مسعود سورة أقرأنيها زيد بن ثابت، وأقرأنيها أبي بن كعب، فاختلفت قراءتهم، فبقراءة أيهم آخذ؟ فسكت رسول الله ﷺ وعلي إلى جنبه فقال علي : ليقرأ كل إنسان منكم كما علم، فإنه حسن وجميل»[11].

وأخرج ابن جرير الطبري عن أبي هريرة أنه قال: قال رسول الله ﷺ: «إن هذا القرآن أُنزل على سبعة أحرف فاقرؤوا ولا حرج، ولكن لا تختموا ذكر رحمة بعذاب، ولا ذكر عذاب برحمة»[12].

وهذه الأدلة كلها كما ترون تدل على أن من قرأ حرفا من الحروف السبعة فقد أصاب شاكلة الصواب، أيا كان ذلك الحرف، أضف إلى ذلك التأكيدات الخاتمة لها، وخاصة عدم موافقته ﷺ لعمر، وأبي، وابن مسعود، وعمرو بن العاص، على معارضة مخالفيهم في الأحاديث السالفة ودفعه في صدر أبي حين استصعب عليه، أن يقر هذا الاختلاف في القرآن بأي حرف من الأحرف السبعة، التي هى باب من أبواب رحمة الله الواسعة.

وحديث الأحرف السبعة حديث متواتر ومهم في تاريخ علوم القرآن، ويدل على تواتره ما أخرجه ابو يعلى في مسنده أن عثمان بن عفان رضي الله عنه، قال على المنبر: «أذكر الله رجلا سمع النبى ﷺ قال : إن القرآن نزل على سبعة أحرف كلها شاف كاف، فقاموا حتى لم يحصوا فقال: وانا أشهد معهم»[13].

كما يدل على أهميته عدد الأسانيد التي وردت من طرقها، والبالغة ثمانية وثلاثين سندا صحيحا لا مطعن فيه اللهم إلا ما كان مما ادعاه بعض طوائف

الشيعة الإمامية من طعن وتجريح في رواياته وأسانيده تمشيا مع نظريتهم الرافضة للأسانيد الصحيحة كلها مادامت لم ترد من طريق أهل البيت.

ورغم هذا الطعن الشيعي في الحديث فإنه حديث صحيح ومتواتر ورد من طريق أربعة وعشرين صحابيا، وستة وأربعين سندا، على أن الشيعة أنفسهم أبى أحد رؤسائهم وغلاتهم إلا أن يعلن الصواب فيما ذهب إليه حين قال : «إن العناية اشتدت، والدواعي توفرت على نقل القرآن وحراسته، وبلغت إلى حد لم يبلغه شيء فيما ذكرناه، لأن القرآن معجزة النبوة، ومأخذ العلوم الشرعية والأحكام الدينية، وعلماء المسلمين قد بلغوا في حفظه وحمايته الغاية، حتى عرفوا كل شيء اختلف فيه من إعرابه وحروفه وقراءاته وآياته، فكيف يجوز أن يكون مغيرا أو منقوصا مع العناية الصادقة والضبط الشديد»[14].

إنه بعد هذه الأدلة الصريحة، والأحاديث العشرة المقنعة في إبراز الأهداف والمقاصد، بما رواه كل من الإمام البخاري والإمام مسلم مجتمعين ومنفردين حول الانضباط المقدس بكل ما في كتاب الله، والالتزام السائد بالأحرف السبعة التي تعلن تباعا أمام السائلين من الصحابة المترددين بتعداد الحروف واختلاف المقرئين.

وبعد هذا التأييد الشيعي لعلماء المسلمين الذين بلغوا الغاية في حفظ القرآن وحمايته وحراسته، لم يبق لي إلا أن أشنف أسماع الباحثين الزملاء بمدلولاتها الحق، حتى لا يبقى لدى الجميع أي شك فيما يردده الرسول ﷺ من تهوين الأمر وتيسيره على أمته، وأقدم للمهتمين مرة أخرى ما من شأنه أن يقيموا منه، بعد تحقيقهم للمناط، ما يرشدهم إلى الحق والصواب في البيان المقصود في معنى الأحرف السبعة من الشواهد التالية :

فالشاهد الأول منها يقول : إن التيسير على الأمة الإسلامية كلها هو الحكمة في نزول القرآن على الأحرف السبعة، حتى لا تكون هناك بلبلة وفتنة، خصوصا الأمة العربية التي شوفهت بالقرآن وهي قبائل متعددة وكثيرة وكان بينها اختلاف في اللهجات، ونبرات في الأصوات، وطريقة الأداء، وشهرة بعض الألفاظ في بعض المدلولات، رغم أنها كانت تجمعها العروبة، ويوحد بينها اللسان العربي العام.

فلو أخذت كلها بقراءة القرآن على حرف واحد لشق ذلك عليها كما شق ويشق على كل القبائل المتعددة أن تتحد في اللهجات والنبرات السائدة بين أفرادها، وإن جمعها القطر الواحد، وألفت بينها الوطنية الواحدة.

وهذا الشاهد ماثل بوضوح بين الأحاديث السابقة في قوله ﷺ في كل مرة من مرات الاستزادة: «فرددت اليه أن هون على أمتى»، وقوله: «أسأل الله معافاته ومغفرته، وأن أمتي لا تطيق ذلك»، ومن أنه ﷺ لقي جبريل، فقال : «يا جبريل، إني أرسلت إلى أمة أمية، فيهم الرجل والمرأة والغلام والجارية والشيخ الفاني الذي لم يقرأ كتابا»[15]، ولم يزل يردد المسألة حتى بلغ سبعة أحرف.

والشاهد الثاني أن مرات استزادة الرسول للتيسير على أمته، كانت ستا غير الحرف الذي أقرأه أمين الوحي عليه أول مرة، فتلك سبعة كاملة بمنطوقها ومفهومها، تأمل حديث ابن عباس السابق، وقول الرسول ﷺفيه، «أقرأني جبريل على حرف، فراجعته، فلم أزل أستزيده ويزيدني حتى بلغ سبعة أحرف»، يضاف إلى ذلك المراجعات الثابتة في الأحاديث الأخرى، وإن كانت لم تبلغ ستا صراحة، إلا أن الحديث جاء بلفظ السبعة، فيعلم من مجموع تلك الروايات أن المراد بلفظ سبعة، حقيقة العدد المعروف في الآحاد بين الستة والثمانية.

والشاهد الثالث يقول : إن من قرأ حرفا من هذه الحروف، فقد أصاب شاكلة الصواب أيا كان ذلك الحرف، كما يدل عليه فيما مضى قوله ﷺ: «فأيما حرف قرأوا عليه، فقد أصابوا» وقوله ﷺ لكل من المختلفين في القراءة، «أصبت» وقوله ﷺ لهما في رواية بن مسعود «كلاكما محسن» وقوله ﷺ فيما يرويه عمرو بن العاص : «فأي ذلك قرأتم أصبتم».

والشاهد الرابع يؤكد أن القراءات كلها على اختلافها كلام الله، لا مدخل لبشر فيها بل كلها نازله من عنده تعالى ماخوذة بالتلقى عن رسول الله ﷺ، والأحاديث السابقة تطلعنا على أن الصحابة رضوان الله عليهم، كانوا يرجعون فيما يقرأون إلى رسول الله ﷺ، يأخذون عنه ويتلقون منه كل حرف يقرأون عليه، يظهر هذا جليا في قوله ﷺ، في قراءة كل من المختلفين: «هكذا أنزلت»، وقول المخالف لصاحبه : أقرأنيها رسول الله ﷺ.

ثم أضف إلى هذا، أن التبديل والتغيير مردود من أساسه بقوله سبحانه وتعالى في سورة يونس : ﴿قَالَ الذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا ايتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدِّلْهُ، قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِي إنْ اتَّبِعُ إلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ، إِنِّيَ أَخَافُ إنْ عَصِيتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْم عَظِيم، قُلْ لَوْ شَاءَ اللهُ مَا تَلَوْتُهُ عَلَيْكُمْ وَلَا أَدْرَاكُمْ بِهِ، فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُراً مِنْ قَبْلِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾(16).

والشاهد الخامس يذهب إلى أنه لا يجوز منع أحد من القراءة بأي حرف من تلك الحروف السبعة النازلة، بدليل قوله ﷺ : «فلا تماروا فيه» فإن المراء فيه كفر، وكذلك عدم موافقته ﷺ، لعمر، وأبي، وابن مسعود، وعمر بن العاص على معارضة مخالفيهم بالكيفيات المذكورة في الأحاديث السابقة، الشيء الذي

يحمل معنى النهي البالغ عن منع أي أحد من القراءة بأي حرف من الأحرف السبعة النازلة بدعوى الفتنة والبلبلة.

والشاهد السادس يبرز فيما ترون في الأدلة من أن الصحابة رضوان الله عليهم كانوا متحمسين في الدفاع عن القرآن مستبسلين في المحافظة على التنزيل، متيقظين لكل من يحدث فيه حدثا ولو كان عن طريق الأداء واختلاف اللهجات، وحسبك استدلالا على ذلك، ما فعل عمر بصاحبه هشام بن حكيم، على حين أن هشاما كان في واقع الأمر على صواب فيما يقرأ وأنه قال لعمر تسويغا لقراءته : «أقرأنيها رسول الله ﷺ» ولكن عمر غلبه تيقظه، فلبب هشاما وساقه إلى المحاكمة.

والشاهد السابع يذهب إلى أن المراد بالأحرف في الأدلة السابقة وجوه في الألفاظ وحدها، بدليل أن الخلاف الذي صورته لنا الروايات المذكورة كان دائرا حول الألفاظ لا تفسير المعاني، مثل قول عمر : إذا هو يقرؤها على حروف لم يقرئنيها رسول الله ﷺ، ثم حكم الرسول أن يقرأ كل منهما، وقوله ﷺ لهما بعد القراءة : «هكذا أنزلت» دليل على أن القراءة أداء الألفاظ لا شرح المعاني.

والشاهد الثامن ينهانا عن الفوضى، ويمنعنا من أن نجعل اختلافات القراءات معركة جدال ونزاع وشقاق، على حين أن نزول القرآن على سبعة أحرف، إنما كانت حكمته من الله التيسير والتخفيف والتهوين على الأمة، يرشد إلى ذلك ضربه ﷺ في صدر أبي بن كعب حين جال بخاطره[17] ما جال فيه مما لا يمس مقامه، ولا يصادم إيمانه.

معنى نزول القرآن على سبعة أحرف

إنه بعدما تحدثت عن الأدلة والشواهد البارزة فيها يهمني إبراز معنى ما صدر عن الرسول ﷺ حين قال : «إن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف».

لعل معنى النزول والإنزال أشبعته بحثا في العرض السابق، أما لفظ السبعة فإن المراد به حسبما علم من مجموع تلك الروايات السابقة، حقيقة العدد المعروف في الآحاد بين الستة والثمانية.

أما لفظ الأحرف فهو جمع حرف، ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَعْبُدُ اللهَ عَلَى حَرْفٍ﴾ (الحج، 11)، أي وجه واحد، وهو أن يعبده على السراء، لا على الضراء، أو على شك بحيث لا يدخل في الدين متمكنا.

وليس معنى نزول القرآن على سبعة أوجه، أن يكون في الحرف الواحد سبعة أوجه، إذ لقال ﷺ: «إن هذا القرآن أنزل سبعة أحرف بحذف لفظ «على»، بل المراد أن هذا القرآن أنزل على هذا الشرط وهذه التوسعة بحيث لا تتجاوز وجوه الاختلاف سبعة مهما كثر التعدد والتنوع في أداء اللفظ الواحد، ومهما تعددت القراءات وطرقها في الكلمة[18] الواحدة، فكلمة (مالك يوم الدين) التي ورد أنها تقرأ بطرق تبلغ السبعة أو العشرة وكلمة (عبد الطاغوت) التي ورد أنها تقرأ باثنين وعشرين قراءة، وكلمة «اف» التي أوصل الرمانى لغاتها الى سبع وثلاثين لغة، كل ذلك لا يخرج التغاير فيه، على كثرته، عن وجوه سبعة.

الوجوه السبعة في المذهب المختار

بقي علي الآن أن أتساءل ما هي تلك الوجوه السبعة التي لا تخرج عنها القراءات مهما كثرت وتنوعت في الكلمة الواحدة. هنا يحتدم الجدال

والخلاف، إلا أن الذى ارتأيت أن اختاره من بين تلك المذاهب والآراء، هو ما ذهب إليه الإمام الرازي إذ يقول :

الكلام لا يخرج عن سبعة أحرف في الاختلاف :

1) اختلاف الأسماء من إفراد وتثنية وجمع وتذكير وتأنيث

2) اختلاف تصريف الأفعال من ماض ومضارع وأمر

3) اختلاف وجوه الإعراب

4) الاختلاف بالنقص والزيادة

5) الاختلاف بالتقديم والتأخير.

6) الاختلاف بالإبدال

7) اختلاف اللهجات كالفتح والإمالة والترقيق والتفخيم والإظهار والإدغام ونحو ذلك.

ويمكن التمثيل للوجه الأول منه، وهو اختلاف الأسماء بقوله سبحانه وتعالى: ﴿والّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِم وَعَهْدِهِم رَاعُونَ،﴾، (سورة المؤمنون، 8)، قرئ هكذا «لأماناتهم» جمعا، وقرئ «لأمانتهم» بالإفراد.

أما الوجه الثاني وهو اختلاف تصريف الأفعال، فيمكن التمثيل له بقوله سبحانه، فقالوا : «رَبَّنَا بَاعِدْ بَيْنَ أَسْفَارِنَا» قرئ هكذا بنصب لفظ «ربنا» على أنه منادى، وبلفظ «باعد» فعل أمر، وبعبارة أنسب بالمقال «فعل دعاء» وقرئ هكذا «ربُّنا بَعِّد» برفع «رب» على أنه مبتدأ، وبلفظ «بَعِّد» فعلا ماضيا مضعف العين جملته خبر.

ويمكن التمثيل للوجه الثالث، وهو اختلاف وجوه الإعراب بقوله سبحانه: ﴿وَلاَ يُضَارّ كَاتِبٌ وَلاَ شَهِيدٌ﴾، (سورة البقرة، 282)، قرئ بفتح الراء وضمها، فالفتح على أن «لا» ناهية فالفعل مجزوم بعدها، والفتحة الملحوظة في الراء هي فتحة إدغام المثلين، أما الضم فعلى أن «لا» نافية، فالفعل مرفوع بعدها، ومثل هذا المثال قوله سبحانه : ﴿ذو العرش المجيد﴾، (سورة البروج، 15)، قرئ برفع لفظ «المجيد» وجره، فالرفع على أنه نعت لكلمة «ذو» والجر على أنه نعت «العرش»، فلا فرق في هذا الوجه بين أن يكون اختلاف وجوه الإعراب في اسم أو فعل كما رأيت.

ويمكن التمثيل للوجه الرابع، وهو الاختلاف بالنقص والزيادة بقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالأُنْثَى﴾، (سورة الليل، 3)، قرىء بهذا اللفظ وقرئ أيضا «والذكر والأُنثى» بنقص كلمة «ماخلق»، ويمكن التمثيل للوجه الخامس -وهو الاختلاف بالتقديم والتأخير بقوله تعالى : ﴿وَجَاءَتْ سَكْرَةُ المَوْتِ بِالحَقِّ﴾، (سورة ق، 19)، وقرىء «وجاءت سكرة الحق بالموت» ويمكن التمثيل للوجه السادس -وهو الاختلاف بالإبدال، بقوله سبحانه : ﴿وانْظُرْ إلى العِظَامِ كَيْفَ نَنْشُزُهَا﴾ بالزاي،[19] وقرئ ننشرها بالراء، وكذلك قوله سبحانه : ﴿وَطَلْحٍ مَنْضُودٍ﴾، (سورة الواقعة، 282)، بالحاء، وقرئ «وطلع» بالعين، فلا فرق في هذا الوجه أيضا بين الاسم والفعل. ويمكن التمثيل للوجه السابع -وهو اختلاف اللهجات بقوله سبحانه : ﴿وَهَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ مُوسَى﴾، (سورة طه، 9)، تقرأ بالفتح والإمالة في «أتـــا» ولفظ «موسى» فلا فرق في هذا الوجه أيضا بين الاسم والفعل، والحرف مثلهما نحو قوله تعالى : ﴿بَلَى قَادِرِينَ﴾(سورة القيامة، 4) قرئ بالفتح والإمالة في لفظ «بلى».

لماذا وقع اختيار العلماء على هذا المذهب

اختير هذا المذهب لأمور :

(أحدها) أنه الذي تؤيده الأدلة في الأحاديث العشرة وما شابهها.

(ثانيها) أنه الراجح في تلك الموازين التي أُقيمت شواهد بارزة من تلك الأحاديث المذكورة.

(ثالثها) أنه يعتمد على الاستقراء التام لاختلاف القراءات وما ترجع اليه من الوجوه السبعة، فكلمة «اف» التى أوصلها (الرمانى) إلى سبع وثلاثين لغة، يمكن رد لغاتها جميعا إلى هذه الوجوه السبعة، ولا تخرج عنها، وكذا الاختلاف في اللهجات يرد إليها ولا يخرج عنها بخلاف المذاهب الأخرى، فإنه يتعذر فيها ذلك الرجوع، لأن طريقة الأداء المتعلقة بالترقيق والتفخيم والهمز والتسهيل والإظهار والإدغام والفتح والإمالة، تعتبر أمورا دقيقة وكيفيات مكتنفة بشيء من الغموض والعسر في النطق على من لم يتعوذ[20] ذلك، ويؤكد المختصون أنه ليس من صواب الرأي أن يحصر النبي ﷺ الأحرف التي نزل عليها القرآن في سبعة، ثم نترك نحن طرقا في القراءات المروية عنه، دون أن نردها إليها، إذ الرجوع بالقراءات كلها إليها، تكون الطرق المقروء بها نازلة، ويكون الحصر في كلام الرسول ﷺ محققا[21].

وقد اختار هذا المذهب في جملته كبار الباحثين، وقاربه كل القرب ابن قتيبة وابن الجزري وابن الطيب، إلا أن الرازي كان أهدى منهم سبيلا، وأكثر توفيقا، كما اختاره من المتأخرين الشيخ الخضري الدمياطي، والشيخ محمد بخيت المطيعى.

وبإدراج عنصر التيسير على الأمة المتجلي في اختلاف اللهجات تفوق مذهب الرازى واختير على غيره لما يمتاز به من استقراء تام لاختلاف القراءات وما ترجع إليه من الوجوه السبعة من جهة، ولمسايرته لأدلة الأحاديث الواردة في موضوع الأحرف السبعة من جهة أخرى.

وبفضل هذا العنصر أيضا حاز الإمام الرازى قصب السبق في ميدان تعيين المراد من حديث الأحرف السبعة، الشيء الذي جعل مذهبه منوها به من طرف العلامة ابن حجر، ومختاراً من عدد آخر من الأعلام المحققين[22]، لأن تخفيف الله على الأمة لا يتحقق الا بملاحظة الاختلاف في هذه اللهجات حتى إن بعض العلماء، جعل الوجوه السبعة منحصرة في اللهجات، لأن دورها مهم، وعليها كان اختلاف القبائل العربية، وعليها أيضا يدور اختلاف الشعوب الإسلامية، وأقاليم الشعب الواحد منها لحد الآن.

ولهذا اعتبر الإمام ابن قتيبة نفسه هذا من تيسير الله تعالى حين قال في كتابه ما نصه[23]، فكان من تيسير الله تعالى أن أمر نبيه ﷺ أن يقرىء كل أمة بلغتهم، وما جرت عليه عادتهم، فالهذلي يقرأ «عتى حين» يريد «حتى حين» هكذا يلفظ بها ويستعملها، أي يقلب الحاء عينا في النطق، والأسدي يقرأ يعلمون ويعلم، وتسود وجوه، ألم (إعهد) بكسر حروف المضارعة في ذلك كله، والتميمي يهمز والقريشي لا يهمز، والآخر يقرأ «قيل لهم وغيض الماء» بإشمام الضم مع الكسر و«بضاعتنا ردت إلينا» بإشمام الكسر مع الضم، و«مالك لا تامنا» في «تامننا» باشمام والضم مع الإدغام، وهذا ما لايطوع به كل لسان[24].

ثم استطرد يقول : «ولو أراد كل فريق من هؤلاء أن يزول عن لغته، وما جرى عليه اعتياده طفلا ويافعا وكهلا، لاشتد ذلك عليه، وعظمت المحنة فيه،

ولا يمكن إلا بعد رياضة للنفس طويلة، وتذليل للسان، وقطع للعادة، فأراد الله برحمته ولطفه، أن يجعل لهم متسعا في اللغات ومتصرفا في الحركات كتيسيره عليهم في الدين[25].

وكذلك نجد العلامة ابن الجزرى، يعترف بهذا الاختلاف في اللهجات ويقول مانصه : وهذا يقرأ «عليهم» و«فيهم» بضم الهاء، والآخر يقرأ «عليهمو» و«منهمو» بالصلة، وهذا يقرأ «قد أفلح» و«قل أوحيّ»، و«إذا خلوا إلى شياطينهم» بالنقل، والآخر «موسى» و «عيسى» «بالإمالة، وغيره بلطف، وهذا يقرأ «خبيرا بصيرا» بترقيق الراء، والآخر يقرأ «الصلاة والطلاق» بالتفخيم، إلى غير ذلك.

من هنا يبدو أن الحذر والاحتياط اللذين قابل بهما الرسول ﷺ وصحابته كتاب الله العزيز لا يقلان عن حذرهم واحتياطهم للسنة والدعوة. ومن رجع الى أدلة نزول القرآن على سبعة أحرف، يشاهد العجب العجاب من فوائد هذا الحذر والاحتياط.

لقد كان الرسول ﷺ المبعوث للرحمة على أمته، لا يطلب من ربه إلا التخفيف عليها، وتيسير أمرها في جميع الأدلة السابقة التي أنارت الطريق أمامها، ورفعت التعسير عنها نحو استفادتها من كتاب الله. ولذلك نجد ابن العربي المعافري[26] يقول : «البينة في توسع الخلق في القراءة بهذه الوجوه من غير ارتباط إلى شيء مخصوص»، كما نجد معلى بن يحيى[27] أحد تلاميذ نافع من المصريين يفاجأ بذلك حينما قال : سافرت بكتاب الليت إلى نافع لأقرأ عليه، فوجدته يقرئ الناس بجميع القراءات فقلت له يا أبا رؤيم ما هذا ؟ فقال لي سبحان الله أأحرم ثواب القرآن؟ أنا أقرأ الناس بجميع القراءات حتى إذا كان من يريد حرفي أقرأته به».

لقد استمعتم في الشاهد الأول إلى تقرير هذه الحكمة الرائعة، وهذه الفائدة المحققة من فوائد اختلاف القراءات وتعدد الحروف التي نزل عليها القرآن الكريم، ورغم أنها تعتبر أبرز الفوائد وأشهرها، إلا أن لهذا الاختلاف في القراءات، وهذا التعدد في الحروف فوائد أخرى كثيرة منها.

جمع الأمة الإسلامية على لسان واحد يوحد بينها، وهو لسان قريش الذي نزل به القرآن، وانتظم كثيرا من مختارات ألسنة القبائل العربية التي كانت تختلف إلى مكة في مواسم الحج وأسواق العرب المشهورة، فكان العرب يستملحون ما شاءوا ويختارون ماراق لهم من الفاظ الوفود العربية القادمة إليهم من كل صوب وحدب ثم يصقلونه ويهذبونه، ويدخلونه في دائرة لغتهم المرنة التي أذعن الجميع لها بالزعامة وعقدوا لها راية الإمامة، فكانت البوتقة التي انبعث منها الخير والبركة، فنزل القرآن على سبعة أحرف، يصطفي ما شاء من لغات القبائل العربية على نمط سياسة القريشيين التي هيأها الله بحكمته لتنطلق منها وحدة اللسان العام التي هي أهم العوامل لوحدة الأمة في أول عهودها بالنهوض.

ومنها بيان حكم من الأحكام التي تنزل في شريعة هذه الامة لسعادتها كقوله تعالى : ﴿وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً، أَو امْرَأَةٌ، وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ، فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ﴾[28]، قرأ سعد بن أبي وقاص «وله أخ أو أخت من أم» بزيادة لفظ من أم»، فتبين بها أن المراد بالأخوة في هذا الحكم، الإخوة للأم، دون الأشقاء ومن كانوا لأب وهذا أمر مجمع عليه.

ومثل ذلك قوله سبحانه في كفارة اليمين : ﴿فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾، (المائدة، 89)، وجاء

في قراءة «أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُومِنَةٍ» بزيادة لفظ مومنة، فتبين بها اشتراط الإيمان في الرقيق الذي يعتق كفارة يمين، وهذا يؤيده مذهب الشافعي ومن نحا نحوه في وجوب توافر هذا الشرط.

ومنها الجمع بين حكمين مختلفين بمجموع القراءتين كقوله تعالى: ﴿فاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي المَحِيضِ، وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتّى يَطْهُرْنَ﴾، (البقرة، 222)، قرئ بالتخفيف والتشديد في حرف الطاء من «يطهرن» ولا ريب أن صيغة التشديد، تفيد وجوب المبالغة في طهر النساء من الحيض، لأن زيادة المبنى تدل على زيادة المعنى، أما قراءة التخفيف فلا تفيد هذه المبالغة، ومجموع القراءتين يحكم بأمرين : أحدهما أن الحائض لا يقربها زوجها حتى يحصل أصل الطهر، وذلك بانقطاع الحيض، وثانيها لا يقربها زوجها أيضا إلا أن بالغت في الطهر، وذلك بالاغتسال، فلابد من الطهرين كليهما في جواز قربان النساء، وهو مذهب الشافعي ومن وافقه أيضا.

ومنها الدلالة على حكمين شرعيين، ولكن في حالين مختلفين، كقوله تعالى في بيان الوضوء ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمُ إِلَى المَرَافِقِ وامْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ وأَرْجُلَكُمُ إِلَى الكَعْبَيْن﴾، (المائدة، 6)، قرئ بنصب أرجلكم وجرها، فالنصب يفيد طلب غسلها، لأن العطف حينئذ يكون على لفظ وجوهكم المنصوب وهو مغسول، والجر يفيد طلب مسحها، لأن العطف حينئذ يكون على لفظ رءوسكم المجرور، وهو ممسوح، وقد بين الرسول ﷺ أن المسح يكون للابس الخف، وأن الغسل يجب على من لم يلبس الخف ومنها دفع توهم ما ليس مراد كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الجُمُعَةِ فاسْعَوا إِلَى ذِكْرِ اللهِ﴾، (الجمعة، 9)، وقرئ «فامضوا إلى ذكر الله». فالقراءة الأولى يتوهم منها

وجوب السرعة في المشي إلى صلاة الجمعة، ولكن القراءة الثانية رفعت هذا التوهم، لأن المضي ليس من مدلوله السرعة.

ومنها بيان لفظ مبهم على البعض، نحو قوله تعالى: ﴿وَتَكُونُ الجِبَالُ كَالْعِهْنِ المَنْفُوشِ﴾، (القارعة، 5)، وقرىء «كالصوف المنقوش» فبينت القراءة الثانية أن العهن هو الصوف.

ومنها تجلية عقيدة ضل فيها بعض الناس، نحو قوله تعالى في وصف الجنة وأهلها. ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ ثُمَّ رَأَيْتَ نَعِيماً ومُلْكا كَبِيراً﴾، (الإنسان، 20)، جاءت القراءة بضم الميم وسكون اللام في لفظ «وملك كبيرا»، وجاءت قراءة أخرى بفتح الميم وكسر اللام في اللفظ نفسه، فرفعت هذه القراءة الثانية نقاب الخفاء عن وجه الحق في عقيدة رؤية المومنين لله تعالى في الآخرة، لأنه سبحانه هو الملك وحده في تلك الدار، ﴿لِمَنِ المُلْكُ اليَوْمَ، لِلهِ الوَاحِدِ القَهَّارِ﴾، (غافر، 16).

والخلاصة أن تنوع القراءات يقوم مقام تعدد الآيات، وذلك ضرب من ضروب البلاغة، يبتدئ من جمال هذا الإيجاز، وينتهي إلى كمال الإعجاز أضف إلى ذلك ما في تنوع القراءات من البراهين الساطعة والأدلة القاطعة، على أن القرآن كلام الله، وعلى صدق ما جاء به وهو رسول الله ﷺ، وأن هذه الاختلافات في القراءة على كثرتها لا يؤدي إلى تناقض في المقروء وتضاد، ولا إلى تهافت وتخادل، بل القرآن كله على تنوع قراءاته، يصدق بعضه بعضا، ويشهد بعضه لبعض، على نمط واحد في علو الأسلوب والتعبير، وهدف واحد من سمو الهداية والتعليم، وذلك من غير شك يفيد الإعجاز بتعدد القراءات والحروف، ومعنى هذا أن القرآن يعجز إذا قرىء بهذه القراءة، ويعجز أيضا إذا

قرىء بهذه القراءة الثانية، كما يعجز إذا قرىء بالقراءة الثالثة وهلم جرا، ومن هنا تتعدد المعجزات بتعدد تلك الوجوه والحروف، ولا ريب أن ذلك أدل على صدق محمد ﷺ، لأنه أعظم في الاشتمال على مناح جمة في الإعجاز وفي البيان على كل حرف ووجه، وبكل لهجة ولسان، ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حيى عن بينة، وقد اطلعت على تفسير حسن لمعنى الإعجاز فيما نقله شيخنا سيدي عبد الله الجراري في كتابه عن الشيخ المبدع محمد ابن عبد السلام السايح[29] رحم الله الجميع.

وهنا قضية أخرى تجعل بعض الناس يعتبرون الحروف السبعة المنبعثة من تعدد اللهجات والألسنة العربية، هي القراءات السبع، ناسين أن هذه الحروف التي نزل بها القرآن الكريم أعم من تلك القراءات المنسوبة إلى أولئك الأئمة، وأنها تشمل كل وجوه القراءات صحيحها وشاذها وحتى المنسوخ والقراءات العشر وغيرها، وأن النبي ﷺ هو من طالب بها حسب الأدلة السابقة تيسيرا على أمته، وتهوينا لأمر تلاوة القرآن عليها، وتوضيحا لصحابته أنفسهم أمر هذا التيسير النازل من عند الله تعالى بقوله : «هكذا أنزلت»، ثم أكد عليهم الإنصياع لها، والبعد عن الشك في أمرها بقوله : «لاتماروا» وهذا كله في العهد النبوي.

أما القراءات السبع، فلم تظهر إلا في القرن الثالث الهجري حسبما ذكره أبو بكر أحمد بن موسى بن مجاهد البغدادي الذي هو أول من سبع السبعة، في كتابه الذي ألفه في القرن الثالث الهجري واقتصر فيه على أئمة معروفين سادت قراءاتهم في زمنه واشتهرت، وهؤلاء الأئمة هم: نافع، وابن كثير، وعاصم وحمزة، والكسائي، وأبو عمرو البصرى، وابن عامر، وهؤلاء هم المعروفون بالقراء السبعة عند العلماء، وإليهم تنسب القراءات السبع[30].

ويذكر ابن مجاهد في مقدمة كتابه، سبب اختياره لأولئك الأئمة وتقديمهم على غيرهم، فيقول: وحملة القرآن متفاضلون في حمله، ولنقلة الحروف منازل في نقل حروفه، وأنا ذاكر منازلهم، ودال على الأئمة منهم، ومخبر عن القراءة التي عليها الناس بالحجاز والعراق والشام، كما يذكر أنه ارتأى أن يكونوا سبعة تأسيا بعدد المصاحف الأئمة وبقول النبي ﷺ: « إن هذا القرآن أُنزل على سبعة أحرف»[31].

ويرى مكي بن طالب المتوفى عام 437 هـ أن العلة التي من أجلها اشتهر هؤلاء السبعة بالقراء دون من هو فوقهم، وصاروا أشهر من غيرهم ترجع إلى كون الرواة عن الأئمة من القراء كانوا في العصر الثاني والثالث كثيرا في العدد، كثيرا في الاختلاف، فأراد الناس في العصر الرابع أن يقتصروا على ما يوافق المصحف من القراءات، ويسهل حفظه، وتنضبط القراءة فنظروا إلى إمام مشهور بالثقة والأمانة في النقل وحسن الدين، وكمال العلم، وأجمع أهل مصره على عدالته فيما نقل، وثقته فيما قرأ وروى، وعلمه بما يقرأ، ولم تخرج قراءته عن خط مصحفهم المنسوب إليهم، فأفردوا في كل مصر وجه اليه عثمان مصحفا، إماما هذه صفته.

وكان ظهور تاليف ابن مجاهد لكتابه أواخر المائة الثالثة بداية الاستقرار على القراءات السبعة وحدها وبداية التراجع في رواية الحروف باجتماع الناس في كل مصر من الأمصار على قراءة جامعة، وهناك أئمة آخرون صامدين في مسيرتهم القرآنية الأولى بالمدينة والعراق والشام في إطار الأحرف السبعة التي تعبر عن إظهار سر الله في كتابه، وصيانته له عن التبديل، وعن فضلها وشرفها على سائر الأمم، وعن المبالغة في إعجازه بإيجازه، متيقنين أن الأدلة الواردة كلها عن الرسول ﷺ في شأنها إنما تؤكد مدلولا واحدا يفيد أنها على اختلافها

ليست الا ألفاظا متوافقة مفاهيمها، متساندة معانيها، ليس فيها معنى يخالف معنى آخر على وجه ينفيه ويناقضه، وهي بهذا الوجه نازلة كلها من عند الله[32].

ويصف ابن مجاهد القراءة التي عليها الناس في المدينة ومكة والكوفة والبصرة والشام بأنها القراءة التي تلقوها عن أوليهم تلقيا، وقام بها في كل مصر من هذه الأمصار رجل ممن أخذ عن التابعين، وأجمعت الخاصة والعامة على قراءته، وسلكوا فيها طريقهم وتمسكوا بمذهبهم[33].

وإذا كانت القراءات السبع المذكورة في كتاب ابن مجاهد قد سادت في مجال القراءات، ووجهت إليها عناية خاصة في مجال التلاوة والرسم والضبط والتوجيه، فإن ذلك لم يمنع من اتجاه عدد من العلماء إلى الاعتناء بقراءات أخرى، لأن القراءات الصحيحة لا تحصر في سبع. وقد سبق ابن مجاهد في إطار السعي نحو توحيد القراءات كل من أبي عبيد القاسم ابن سلام المتوفى سنة 224 هـ، والقاضي إسماعيل ابن إسحاق المالكي صاحب قالون الذي ألف كتابا في القراءات جمع فيه قراءة العشرين إماما منهم هؤلاء السبعة، المتوفى 282 هـ.

وقد أوصلهم أبو عمر الداني في تتبعه لأصحاب الاختيارات في أرجوزته «المنبهة على أسماء القراء والرواة وأصول القراءات»، إلى زمن جرير الطبري المتوفى سنة 310 هـ، حين قال :

والطبري صاحب التفسير   له اختيار ليس بالشهير
وهو في جامعه مذكور   وعند كل صحبه مشهور
فهؤلاء أهل الاختيار   لأحرف القرآن في الأقطار[33]

الهوامش

1) «مناهل العرفان»، ج 1، ص 138.

2) بلغ تعدادهم خمسة عشر صحابيا، كما بلغ عدد الأسانيد التي وردت من طرفها ستة وأربعين سندا كلها صحيحة وهو بمجموع هذه الأسانيد يصل إلى رتبة المتواتر.

3) «إرشاد الساري»، شرح البخاري، ج 7، ص 450 — «صحيح البخاري» 227 مسلم في جامعه 202.

4) مسلم، ج 2، ص 202.

5) الأضاة : الغدير، وأضاة بني غفار موضع بالمدينة

6) «صحيح مسلم»، ج 2، ص 204.

7) فرقا : فزعا، «صحيح مسلم»، ج 2، ص 203.

8) علق الزرقاني على قول أبي : فسقط في نفسي، أن الشيطان ألقى إليه من وساوس التكذيب ما شوش عليه حاله.

9) ماراه مماراة ومراء تمارى : شك، انظر «مناهل العرفان»، ج 1، ص 143.

10) «مناهل العرفان»، ج 1، ص 144.

11) «مناهل العرفان»، ج 1، ص 144.

12) «مناهل العرفان»، ج 1، ص 139.

13) «مجمع البيان» للطبري، «مناهل العرفان»، ج 1، ص 281 - 139.

14) «مناهل العرفان»، ج 1، ص 146.

15) «مناهل العرفان»، ج 1، ص 145.

16) سورة يونس آية : ج 15 – 16.

17) «مناهل العرفان»، ج 1، ص 101، وقد علق القرطبي على هذا الخاطر قائلا : إنه من قبيل ما قال فيه النبي ﷺ حين سألوه : إنا نجد في أنفسنا ما يتعاظم أحدنا أن يتكلم به، قال : وقد وجدتموه، قالوا : نعم، قال: ذاك صريح الإيمان.

18) «مناهل العرفان»، ج 1، ص 154.

19) «مناهل العرفان» ج 1، ص 156.

20) «مناهل العرفان»، ج 1، ص 162.

21) «الزرقاني»، ج 1، ص 107.

22) «مناهل العرفان»، ج 1، ص 158.

23) «تأويل مشكل القرآن»، ص 30.

24) طاع يطوع لغة في طاع يطيع، انظر المنجد، ص 477، «مناهل العرفان».

25) «مناهل العرفان»، ج 1، ص 163.

26) «الأحكام»، القسم (4)/1941/ص 332، ج 1، قراءة نافع - عبد الهادي حميتي.

27) «المعيار»، ج 12/ص 105، قراءة نافع، ج 1، ص 333.

28) سورة النساء / الآية 12.

29) «شخصيات مغربية»، ص 88.

30) «مناهل العرفان»، ج 1، ص 151.

31) «السخاوي»، ج 2، ص 432.

32) «مناهل العرفان»، ج 1، ص 189.

33) «مقدمة كتاب السبعة»، ص 49.

33) حميتو قراءة الامام نافع، ج 1، ص 113.

الفتوحات الكبرى للطب
في القرن العشرين

أحمد رمزي

منذ قرن قطعَ الطب أشواطاً لا تخطر ببال. استفاد الطب من إنجازات القرن التاسع عشر وممّا حقّقته الكشوفات في العلوم الأساسيّة ومن الجهود التي بذلت في البحث العلْمي، فأخذ يشقّ طريقه في مجالات تسخير التشخيص والعلاج لمحاربة المرض. ظهرت عقاقير جديدة وابتُكرت تقنيات مختبرية مكّنت الباحث من فتح آفاق كيميائية وبيولوجية وفيزيائية متنوعة أعطت للطبيب وسائل التشخيص والعلاج لم يكن يحلم بها قبل عشر أو عشرين سنة، وجاءت فتوحات أخرى كالتخدير وعلم الوراثة والمناعية والصّوارَة الطبّية، فوسّعت آفاق الطب وجعلت ما كان مستحيلاً أمراً يسيراً ممكناً.

لا يمكن أن نقول إن هذا كلّه بدأ في القرن العشرين كما يستفاد من العنوان، بل سبق أن تمّت إنجازات في القرن التاسع عشر بحيث لا يكون الحديث منصفاً إلاّ بذكرها. ولابدّ هنا من التفاتة صغيرة إلى القرن التاسع عشر للتمهيد لمنجزات القرن العشرين.

أبدأ بالعالِم الفرنسي كلود بيرنارْ الذي أخرج في سنة 1840 كتابه المشهور المسمّى «مدخل إلى الطبّ التجريبي»، وضع فيه أُسُس التجربة العِلْمية عموماً والتجربة الطبّية على الخصوص. وكان كلود بيرنارْ شغوفاً بالفيزيولوجيا أو عِلْم وظائف الأعضاء في حالتها الطبيعية عند الأحياء، ومكّنته إنجازاته من أن يصير أستاذاً للفيزيولوجيا في جامعة السربون سنة 1845.

وفي هذه السنة نفسها كان لويس باستور يدرس في مختبره ظاهرة التخمّر (Fermentation). وباستور هذا من أعظم العلماء العالميّين، أنشأ عِلْم الجراثيم، واكتشف أن التخمّر من عمل جسيمات مجهرية وليست نتيجة التكوّن التلقائي كما كان يعتقد جلّ علماء الطبيعة آنذاك. وأدّى به فكره هذا إلى وضع أُسُس البسْترة Pasteurisation وهو اسم أُخذ من اسم العالم، وما زال مستعملاً إلى الآن. وتعني البسْتَرة منع تكوّن الجسيمات المشار إليها سابقاً. والبسْترة هي إخضاع مادة معيّنة للحرارة القوية بقصد قتل الجراثيم. وقد طبّقها على المواد الغذائية السائلة، وما أن مضت سنوات قليلات حتى فجّر باستور قضية سيكون لها في الطب شأن، وأيُّ شأن. لقد اكتشف الرجل في سنة 1870 مِكروبَيْن خطيرين هما الستافيلوكوك، والستريبتوكوك، فقامت قيامة الأطباء والباحثين وكافح باستور ليبرهن على أن التكوّن التلقائي لا يوجد، وأن الأمراض المُعدية سببها جراثيم يجب تلافيها بالتعقيم. ولم يقف عند هذا الحد، بل أخذ يدرس

كوليرا الدجاج وطريقة وضع مَصْلِ الدّم (Sérum) ضدّ الأمراض المُعدية، وذلك بوساطة اللَّقاح، واللَّقاح عنده هو أخذ مكْروب مُعيّن ومخفّف وحقن الإنسان السليم به لتتكوّن في جسمه جسيْمات مضادّة للمكروب المعني. بعد وقت رأى باستور أن الذين أخذوا اللِّقاح لم تلحقهم العَدوى، فوضع أول لَقاح في التاريخ وهو اللَّقاح ضدّ الكُلاَب أو داء الكلَب.

النموذج الثالث لأصول الطبّ الحديث هو امرأة أصلها بولوني واسمها ماريا سلادوفزْكا كوري Marie Curie. أتت إلى فرنسا ودرست في السربون وأخذت تبحث مع زوجها پيير في ظاهرة الإشعاعية Radioactivité، فاكتشفا عنصرين مشعّين هما اليولونيوم على اسم بلدها، والراديوم. مات زوجها وأخذت مكانه على كرسيّ الفيزياء العامّة في السربون فأنشأت معهد الراديوم سنة 1911 وبادرت إلى استعمال الأشعّة السينية في القضايا الطبّية. عرفت هذه المرأة مجداً لا مثيل له، إذ نالت جائزة نوبل في الفيزياء سنة 1903، وجائزة أخرى في الكيمياء سنة 1911. ودخلت إلى أكاديمية الطب الفرنسية، ثم ماتت بتأثر من الإشعاعات التي كانت تعمل في حيّزها في المختبر، هذا وما نزال إلى اليوم نستعمل الأشعّة السينية في التشخيص الطبّي وما نزال نعمل بما اكتشفه پاستور في علْم الجراثيم وضرورة التعقيم.

لقد تقدّم الطب بتقدّم أجزائه وبتقدّم العلوم الأساسية الأخرى كالفيزياء والكيمياء وغيرهما. كان لابدّ أولاً من معرفة جسم الإنسان فقام علماء التشريح بهذه المهمّة وعرّفونا بأجزاء جسم الإنسان. والتشريح عندنا نحن الأطبّاء بُعْبُع كنا نغالبه مدّة سنتين من دراستنا للطب. وكنا لا نكاد نحفظ قسطاً منه إلاّ وننساه في الغد، فمن نجا في التشريح بعد السنتين الأوليين كمن اجتاز الصراط

المستقيم. وتبعتْ علْم التشريح، وهو دراسة جسم الإنسان بالعين المجرّدة، علوم أخرى نشأت في ظله ثم كان لها شأن فيما بعد. أعني هنا علْم الأنسجة Histologie، ويُسمّى أيضاً علْم النسُج وباختصار النسُجيّات، ثم علْم الخلايا. وقد مهّد إلى ظهور العلْمين استعمال المِجهر. والمِجهر البدائي كان من صنع الهولندي أنطوني ڤان ليڤَنْهوك سنة 1650، وجاء بعده مجهر تُرى به الجراثيم والخلايا لأن قدرته على تكبير الجُسيمات تصل إلى 1500 مرة. وأخيراً جاء المجهر الإلكتروني لدراسة داخل الخلية كالنواة والمكوّنات الأخرى للخليّة، وهو الذي أدّى مهمّته العُليا في علْم الوراثة، هذا المِجهر يكبّر خمسة ملايين مرة حجم الجُسيمات المستعصية على المِجهر العادي.

وإذا كان التشريح يهتم بتكوين الجسم، فإن الفيزيولوجيا كما أسلفنا في المدخل تهتم بوظائف أعضاء الجسم كوظيفة القلب وصلتها بالرئتين ووظيفة الكبِد ووظيفة الكِلْيتين، وهلمّ جرا. تأثرت الفيزيولوجيا بالعلوم الطبيعية، وبالكيمياء، واتخذت البحثَ العلْمي منهجاً، فأجرت التجارب على الحيوان، وبذلك أصبحنا نعرف دور كل عضو وصلته بالأعضاء الأخرى، ونعرف الإفرازات التي تسري في الجسم لأداء مهمّتها. ومن أعظم اكتشافات الفيزيولوجيا منظومة الهُورمونات، وهي مواد ضرورية للحياة ينقلها الدم من مكان إلىآخر. والهورمونات مُفرزة من لدن الغُدد، ويوجد في جسم الإنسان صنْفان من الغُدد : الغُدد الصمّاء أو ذات الإفراز الداخلي وهي غُدد تُفرز الهورمونات مباشرة في الدورة الدموية. وينتمي إلى هذا الصنف من الغُدد الغُدّة النُّخامية Hypophyse الموجودة في مقدمة الدماغ، وهي تُفرِز خمس هورمونات منها ما هي مسؤولة عن نمو جسم الإنسان، فإنْ نَقَصَ إفرازُها بقي الإنسان قصير القامة، وإن تعدّى إفرازها الحدّ المطلوب طالت القامة إلى مترين وأكثر، أما الهورمونات الأخرى التي

تُفرزها الغدّة النُّخامية فكل واحدة منها تحثُّ الغُدَدَ الصمّاء الأخرى على إفراز هورموناتها، ومن الطريف أن من الهورمونات المفرزة هنا هي الأُسِيطُوسِينْ (Ocytocine) التي تشنِّج رحِم المرأة وقت الولادة، أي أثناء الطلْق. ومن الغُدد الصمّاء الغُدّة الدرَقية الموجودة في مقدّمة العُنق والتي تُفرز التيروكسين المسؤولة عن نموّ الإنسان وقدرته الحيوية ووظائف أخرى، والغُدة الكظرية (Surrénale)، وهما اثنتان، كل واحدة موجودة فوق إحدى الكِليتيْن، ومهمّتها إفراز الكورتيزون التي تعالج بها الإلتهابات وإفراز الأدْرينالين، وأقول هذا باختصار وإلاّ لاحْتاجت الغُدة الكظرية وحدها إلى عرض خاص بها. أما الخِصيتان عند الرجل فمهمّتهما إفراز الطيستوستيرون، هرمونة الذكورة التي تمنح الرجل سِماته الذكرية، وأما المبيضان فمهمّتهما إفراز الفوليكولين، هورمونة الأنوثة والبويضة الشهرية التي يلحّقها الحيوان المنوي إذا تعرّض لها، فإن لم يكن هذا تمكُت في الرحِم ثلاثة أيام أو أربعة ثم تموت وتدفع إلى خارج الجسم وقت الطمْت. والغُدة النخامية المذكورة سابقاً هي بمثابة قائد الأوركسترا التي تشكله منظومة الغُدد. فهي تدفع لكل غُدة صمّاء مادة خاصة بها كما قلنا، تحفّزها لتُفرز بدورها ما يحتاجه جسم الإنسان. معنى هذا أنك إذا أزلتَ الغُدّة النُّخامية ستبقى الغُدد الأخرى بدون رقيب ولا حافز.

أما الغُدد غير الصمّاء أو ذات الإفراز الخارجي فلها قناة تُفرز منها موادّها، نذكر هنا البَنكرياس الموجود وراء المِعاء على يسار الكبِد. وللبنكرياس وظيفتان: الأولى إفرازُ أنزيمات الليپّاز (Lipase) والأميلاز والتريبسين (Trepsine) وإيصالها إلى المِعاء لهضم الدهنيات والنشَويات واللحوم. والثانية إفراز البنكرياس أيضاً مادة الأنسولين الهُرمونية من مجموعة خلايا تسمّى جُزيرات لانگرهانس (Cellules de Langhérans)، والأنسولين (Insuline) هي التي تجعل مادة سكّر الگلوكوز لا يتعدّى گراماً واحداً في

لتر واحد من الدم. فإذا كان الإفراز قليلاً ارتفعت نسبة السكّر في الدم، وهو ما نسمّيه بداء السكري، وهذه التسمية ركيكة، لكن دأب الناس على استعمالها.

إن الهورمونات من أهم وأخطر المواد المكتشفة، ومن الخير أن هذه الهورمونات موجودة في الصيدليات. وصارت تصنّع تركيبياً بعد أن كانت تستخرج من الجسم وأهم ما يقال عنها إنها لابد أن تكون في توازن تام مع طبيعة الإنسان. فنقصانها يؤدّي إلى المرض والزيادة في كمّها يؤدّى إلى مرض آخر.

أما الڤيتامينات فهي لازمة للنموّ ولتحسين قيام الأعضاء بوظائفها. نجدها في ما نأكل من الأطعمة، خاصّة الفواكه والخُضر، ونعرف اليوم 13 ڤيتامينات سُمّيت بالحروف الأبجدية الغربية، ولكل واحدة منها وظيفتها الخاصّة، ولا يسمح المقام لسردها جميعاً، وسأكتفي بمجموعة ڤيتامينات ب 1، وب 6، وب 12 التي يصفها الطبيب في بعض أمراض الكبد أو في آلام الأعصاب، وكلنا يعلم أن الڤيتامين C تصلح لمقاومة الإرهاق، وهي تدخل في تقوية تركيب مادّة الكورتيزون التي تفرزها الكظرية. أما الڤيتامين K فهي تلعب دوراً في تكبُّدِ الدّم. ومن أهم الڤيتامينات ڤيتامين ب 12.

إننا اليوم نعرف تقريباً كل أنواع الجراثيم والڤيروسات ولن أدخل في تفاصيلها لأني سأحتاج إلى المزيد من الوقت. يكفي أن نعلم أن لكل جرثومة سِماتها وطريقة تنقُّلها، فمنها ما ينتقل من إنسان إلى آخر مباشرة ومنها ما ينتقل عبر الحيوان كما هو الحال في الطاعون (La pèste) الذي تسببه برْغوتة تقطن في شعر الفأر وتحمل جرثومة المرض، ومنه تنتقل من لُعاب الحيوان إلى الإنسان، فإن عضّته وحكّ الإنسان جِلده دخلت الجرثومة الجِلدَ وأفشت في الجسم مرض الطاعون.

ومن فتوحات القرن العشرين ابتكار المضادّات الحيوية ومنها السُّولفاميد (Sulfamide) والأنتبيوتيك (Antibiotiques). وكان أهمُّها البينيسلين التي قام بالبحث فيها العالِم البريطاني أليكسندر فْليمينْ سنة 1929، ونال بها جائزة نوبل، وقد أبادت هذه المادة كثيراً من الأمراض المُعدية لا سيما منها الستافيلوكوك والستريبتوكوك. ومن الأمراض التي كانت تفتك بالإنسان مرض السُّل، فجاءت الستريبتوميسين لمقاومة جرثومة السُّل التي اكتشفها الطبيب الألماني روبيرت كوخ (Robert Koch) سنة 1882. والجدير بالذكر هنا أن هذا العالِم اكتشف أيضاً جرثومة الكوليرا، ودرس المالاريا ونال بأعماله هذه جائزة نوبل سنة 1905. وهناك مواد أخرى تمّ بفضلها القضاء على كثير من الأمراض التي كانت تقتُل بالآلاف. هذه الأمراض توجد في المجتمعات ولا تصيب إلاّ الآحاد، ثم إذا طرأت ظروف بيئية، وكثرت العدوى، تظهر الأمراض على شكل أوبئة. وهكذا كان شأن الكوليرا والجُذري والجُذام والطاعون وحُمّى التيفويد (fièvre Typhoïde) وداء السُّل، ويجب أن لا ننسى في هذا الصددد سنة 1943 التي مات فيها مليون ونصف من المغاربة بأمراض مختلفة منها التهاب السحايا الدماغية النُّخاعية، وحمّيات الخنادق وهي أمراض كانت متفشّية في الحرب العالَمية الأولى. والواقع أن تلك السنة كانت سنة جفاف شديد، وسنة جراد، وكان الاستعمار يأخذ ما بقي من القَوت ليدفعه إلى فرنسا.

ولابدّ أن نضيف أن الناس كانوا يموتون بالآلاف كل سنة من جرّاء الملاريا أو حمّى المستنقعات التي سببها بعوضة أنثى تقرُص الإنسان ليلاً وتصبُّ في دمه، من خلال خُرطومها، جراثيم أخذتها من إنسان آخر مريض، فيصبح السليم مريضاً، وتنتابه الحُمّى كل ثلاثة أيام أو أربعة، وهذا ما كان يسمّيه العرب

قديماً حمى الربع. ومن حُسن الحظ أن علْم الكيمياء ابتكر مادة «الديديتي» (D.D.T) : (Dichlozo-Diphényl-Trichloréthane)، ولما كانت البعوضة تبيض في المستنقعات وتُرشُّ هذه المستنقعات بهذه المادّة للقضاء على البعوضة وويلاتها.

هذه الأمراض وغيرها لا علاج ناجعاً لها إلاّ إذا كان تشخيص المرض دقيقاً. ويبدأ التشخيص بالحوار مع المريض، ثم يصار إلى الوسائل التكميلية الأخرى، كالمختبر والصُّوَر المِشعاعية وغير المشعاعية والتنظُّر الباطني وغير ذلك

استفادت المختبرات، وهي من أسُس تشخيص المرض، من التقنيات الحديثة، فهي تفحص كل الإفرازات والنُّسج وتدلّنا بالأرقام على الأعضاء الداخلية. أما الصِّوارة فتشمل التصوير بالاشعّة السِّينية التي عمرها الآن ما يزيد على قرن ونصف، ثم السكانير الذي ترجمه المعجم العربي الموحّد بالمِفراس، ثم التردّد المغناطيسي النووي I.R.M الذي يُظهر في الجسم ما خَفِيّ على السكانير نفسه، ثم الإيكوغرافيا التي أصبحت في متناول الأطباء في عياداتهم الخاصة وتقوم مقام الوسائل الصّوارية العتيقة في كثير من الأحوال. أما عروق القلب والكِليتين فيمكن تشخيص انسدادها بإدخال القسطرة فيها ومادّة تمكّن من رؤيتها في الشاشة، بل يمكن توسيع الشرايين التي تغذي القلب إذا كان تضَيُّق شِريانٍ لتلافي انسداد العروق، أو في حالة وقوع الجلطة الدموية.

اتسعت الفضاءات التي تهمّ الطب، فهناك طبّ الفضاء وطبّ أعماق البحار والطبّ العسكري وطبّ الشغل، وهكذا تعددت الاختصاصات. أما الجراحة فقد تشعّبت كذلك. قديماً كان الجرّاح يبدأ بالجراحة العامّة ثم يتخصّص في جراحة العظام أو الرئتين أوغيرهما، ولم يشذ عن هذه القاعدة إلاّ طبّ العيون

وطبّ الأنف والحُنجرة والأُذنين، وطب المسالك البوْليّة. أما اليوم فإن تعدّد التخصّصات يجعل الطامح إلى الجراحة التخصّصية يقصد مباشرة التخصّص الجراحي الذي يريده. وهكذا ظهرت جراحة اليد، وجراحة الرجْل وجراحة الدماغ، وأُمُّ الجراحات كما يقول المتعصّبون لها، أعني جراحة القلب.

والواقع أن نجاح الجراحة لم يتم إلاّ بنجاح شرطها الأول وهو التبْنيج الذي استفاد من تقدّم الكيمياء ومن معرفة أكثر بتأثّر الجسم بمواد التخدير. والواقع كذلك أن المتخصّص في التبْنيج يحتاج إلى إلمام تامّ بالطب الباطني وبوَسائل الإنعاش الطبّي وبتأثر الأعضاء جميعاً بالبَنج، وعليه كذلك أن يكون كرجل المطافئ، يحتاط لكل ما قد يقع أثناء العملية الجراحية.

وصل الطبّ في النصف الثاني من القرن العِشرين إلى إنجازات مثيرة نذكر منها نَقْل الأعضاء، وعلم الوراثة، وطفل الأنبوب، والاستِنْسال. هذه الإنجازات تثيرقضايا فلسفية وأخلاقية واحتاجت إلى الفصل في تطبيقها بعد أخذ رأي الدين في دار الإسلام أو رأي اللجان الأخلاقية التي تمّ إنشاؤها في أوروبا، إذ لا يهم بلاد أوروبا رأي الكنيسة.

إن نَقْل أو زرع الأعضاء بدأ قديماً بشكل بدائي بنقل جِلد الإنسان من مكان إلى آخر في حالات الحُروق. لكن المثير هو زرع القلب الذي بادر إليه الدكتور بارنار في أفريقيا الجنوبية سنة 1967 وصارت اليوم زراعة القلب سهلة مُقنّنة لا إشكال فيها سوى قِلّة القلوب المؤهّلة للزّرع والتي لا يمكن نقلُها لفائدة الشخص المريض إلاَّ من جسم شخصٍ مَيِّتٍ أو مَيئُوسٍ منه بناءً على تحاليل دقيقة تجرى على دِمَاغه وتبرهن على موت هذا الدماغ، وكثرةِ المرضى المحتاجين

كالذين ينتظرون أن يجد طبيبهم القلب الذي يناسبهم. أما طفل الأُنبوب فلن أتناوله بالتفصيل لأن الأكاديمية خصّصت له دورة كاملة. وأما الاستنساخ فنحن نعيش بداياته ولا نعلم مستقبل الدواب المستنسخة. وقد ماتت أخيراً النعجة المستنسخة في بريطانيا وذهب كثير من النقاد إلى القول بأن الاستنساخ يقلّل من المناعة.

لابدّ لنا أن نتحدّث عن أعظم شرط لتقدّم الطب وبه تقدّم إلى الآن. هذا الشرط هو البحث العلْمي ومجالاته ما زالت كثيرة، إذ مازال الدماغ يستأثر باهتمام الباحثين لأنه موضوع أسئلة مصيرية وهي من قبيل أين مكان العقل، وأين مكان التذوق الفنّي، وما الفرق بين النصف الأيمن وبين النصف الأيسر من الدماغ. وما زال البحث جار كذلك عن النوم وأمراضه وعن الدوار إلى آخر الأمراض الدماغية الأخرى. وهناك أيضاً بحوث ما تزال جارية حول السرطان للقضاء عليه رغم التقدّم الهائل الذي أنجزه الطبّ في معالجته إذاكان التشخيص مبكراً. وربما نحتاج إلى عرض خاص بالسرطان لفهمه.

بقي أن نقول إن الطبّ خرج من نطاقه الضيّق بتعامل المريض مع الطبيب إلى النطاق الجماعي الإقليميّ العالَمي، فصرنا نتحدّث عن مفهوم الصحّة، صحة الجماعة وصحّة الإنسانية، وهي صحّة جسمية ذهنية لها صلة بالبيئة والتغذية الكافية، واحتمالات الكوارث الطبيعية والإشعاعية وغيرها، وقد تطوّر مفهوم الصحة فشمل وقاية الإنسان من كل ضرر يصيبه كالمخدِّرات وحوادث الطرق، والتقى مفهوم الصحة هذا مع مفهوم حقوق الإنسان. وممّا لا شك فيه أن مفهومي الطبّ والصحة يحملان في طيّاتهما اعتبارات أخلاقية، فلا يمكن أن

ننسى قارّة بكاملها كأفريقيا يعوزها الدواء والغِذاء، بينما ترفل في رغد العيش أقوام أخرى وتَصرف أموالاً طائلة في التسلّح والتسلّي.

إن ما يهدد الإنسان اليوم هو نوعية تعامله مع محيطه البشري والطبيعي. لقد أصبح الإنسان يشكو الاكتئاب والإرهاق، وصار يدمن على بعض المواد الضارة كالمخدّرات والمسكّنات، وكثيراً ما يقتات بتغذية سيّئة غير متوازنة صارت سبباً في ظهور أمراض التُّخمة، فلوحظ أن سكان بعض المناطق الذين كانوا يعيشون في تقشُّف شديد، وصاروا اليوم يأكلون كما يأكل سكان المدن، أخذت تصيبهم أمراض التخمة، كارتفاع مادّتي السكّر والكوليستيرول في الدم، والسُّمنَة، وأمراض القلب وارتفاع ضغط الدم المزمن. وقد يصاب أحدهم بدبحة صدرية في أي وقت.

نرى من خلال هذا أن الطب تنتقل مجالاته من أحوال معيّنة إلى أحوال أخرى، ولكل زمان أمراضه وطبّه، لذلك يجب أن يبقى الطب في تطور مستمر ليكون بالمرصاد لأيّ مرض يظهر. وقد تظهر من جديد الأمراض التي يقال إنها بادت كالجُذري الذي انقرض في العالم كلّه باللِّقاح. قد تظهر هذه الأمراض البائدة بتغيُّر جينات الجراثيم المسبّبة لها، بفعل البيئة التي تلوّثت بالمواد الكيمائية، وبالإشعاعات المختلفة. وقد لوحظ أن الملاريا عادت إلى بعض المناطق التي انقرضت فيها، وكذلك السُّل. كل هذه التساؤلات مطروحة اليوم على الأطباء وعلى الباحثين العلْميّين، وعلى صانعي الأدوية والأمْصال.

لم نُشر في عرضنا هذا إلى مجالات الطبّ كلها، لأن الوقت لا يسمح بذلك. ولم نذكر شيئا عن السرطان، لكن نكتفي هنا بالقول بأن السرطان ربّما

سيُبث في شأنه نهائياً في القرن الحادي والعشرين بعدما تظهر جليّاً معلومات أخرى عن الجينات. وعلْم الجينات هذا ربما سيقول القول الفصل في أصل كثير من الأمراض، وفي صناعة الأدوية وفي مجالات أخرى.

وإذا عُدنا إلى عنوان الموضوع نستطيع أن نقول بالتأكيد إن القرن العشرين سيشار إليه في التاريخ الإنساني بأنه قرن الإنجازات الكُبرى في الطب خصوصاً في النصف الثاني منه. لأنه تميّز بتراكم معرفي لا مثيل له وتطور علْمي عام استفاد الطب منه كثيراً.

لقد حاولتُ قول الكثير في وريقات قليلة، وأرجو المعذرة إن أفرطتُ في بعض جوانب عرضي هذا أو فرّطتُ في جوانب أخرى، وعلى كل حال فما لا يُدرَك كله لا يترك جلّه.

الصيدلة بين المغرب والأندلس

عبد العزيز بنعبد الله

إن إحياء التراث الحضاري وخاصة منه العلمي والثقافي بالمغرب من أهم الواجبات التي يجب أن يضطلع بها المهتمون بشؤون الفكر، وذلك بالإقبال على التنقيب والتحليل للكشف عن الذخائر الأدبية والعلمية والفنية والأثرية التي أنجبتها الحضارة المغربية أيام ازدهارها وخاصة بدراسة ونشر المخطوطات التي تزخر بها مكتباتنا العامة والخاصة والتي تعطينا صورة عن الجوانب الغامضة أو المجهولة من تراثنا في مختلف المجالات.

ومن جملة هذه المؤشرات المعطيات النابعة أو الناتجة عن العناصر التوليفية للأدواء وأدويتها، لأن الله خلق الداء وخلق الدواء. فكان البحث عن هذه العوامل من الضروريات الدينية كالعلوم الإسلامية التي تفرض وجودها ومكانتها في المجتمع. ولذا كان الرسول عليه السلام يولي أهمية قصوى لكل ما من شأنه أن

يستأصل أو يقلص من سوءات الأدواء والعاهات، فكان –كما قالت عائشة أم المؤمنين– يستفسر وفود القبائل الواردة عليه عما تستعمله من أعشاب وعقاقير في هذا المجال الحيوي فائتلفت لديه من ذلك مجموعة أطلقوا عليها الطب النبوي؛ وتعد هذه الأدواء والأدوية بثلاثمائة. وقد أشار حاجي خليفة في «كشف الظنون» إلى ستة مؤلفات في الطب النبوي كتب عنها من الغربيين أمثال كايي وريسك وبيرون. ولنور الدين أبي الحسن علي ابن الجزار المصري كتاب بعنوان «السر المصطفوي في الطب النبوي»، وكذلك السيوطي وجلال الدين أبي سليمان، الذي قام بترجمته بيرون إلى الفرنسية وهو ينقل عن ابن البيطار. وتوجد رسالتان في الطب النبوي لمؤلفين مجهولين حلل أحدهما ريسك في رسائله الطبية والثاني كايي في «حياة محمد»؛ وقد أعطت هذه الرسالة لكايي فكرة سامية عن علم الرسول عليه السلام الذي كان يعزز تجاربه الخاصة بتجارب غيره من المؤمنين وغير المؤمنين، لأن الطب والبحث عن وسائل العلاج من الفروض الكفائية، فكان في حركاته وسكناته وأكله وشربه وفي كل أحيانه يعطي المثل الصالح لذلك؛ فكان مثلا، يمشي بعد صلاة العصر نحو ساعة في الهواء الطلق قدر ما يقرأ سورتي (البقرة) و(آل عمران). ولذلك كانت الفتوى تعطى في الطب كما تعطى في الفقه، وكان العلامة محمد الميازري يفرّع إليهم في الفتوى علاجا ووقاية كما يفرّع إليهم في الفقه. ثم جاء في العصور التالية علماء كابن سينا فوضع أرجوزته المعروفة عند الأوربيين بـــ «كانتيكم» والتي شرحها ابن رشد في كتاب ترجم إلى اللاتينية نظرا لإقبال أوربا عليه. وقد جمع هذا الكتاب مبادئ هذا العلم وخاصة منه الجانب الصيدلاني، فكان ابن زهر الأوسط يوليه الأفضلية على كتاب «القانون» الذي يعتبر مع كتاب «الحاوي»

للرازي وكتاب علي ابن عباس أعظم الموسوعات الطبية الصيدلانية التي أنتجها العرب (لوكلير، ج ا، ص 470).

وإذا رجعنا إلى المصادر التي استقى منها علماء العرب وباقي المسلمين، نلاحظ أن الطب في الإسكندرية كان مبنيا على دراسة ستة عشر كتابا لجالينوس، استعرضت في ثلاثة مصنفات هي «فهرست» ابن النديم و«كتاب الحكماء» للقفطي وكتاب «طبقات الأطباء» لابن أبي أصيبعة. وقد عرب حنين معظم كتب جالينوس؛ والغريب أن ويستنفلد وفنريش الألمانيين لم يتحدثا عن مصنفات جالينوس التي حظيت لدى أطباء الإسلام بأهمية كبرى، لأن العلم لا حدود ولا مذهبية له (عنصرية كانت أو دينية).

وبدأ علم الصيدلة منذ ذلك يتبلور كعلم له خواصه وقوانينه فأصبح تكوين الصيادلة من أولى الواجبات؛ وأجري أول امتحان للصيادلة أيام المعتصم عام 221 هـ حيث بدأ الأطباء يؤدون القسم في مجال الصيدلة ملتزمين بأن لا يعطوا أحدا دواء مرّا ولا يركبوا له سما ولا يصنعوا السمائم عند أحد من العامة مع الغض عن المحارم وعدم إفشاء الأسرار والتوفر على جميع الآلات، وأن لا يذكروا للنساء الدواء الذي يسقط الأجنة منذ اللحظة التي يبرز أثر الجنين في رحم أمه وهو الأسبوع الأول كما ورد في حديث رواه كل من الطبراني والبزار، وذلك ملائم لما وصل إليه العلم الحديث؛ وكانت المستشفيات تتوفر على كل الأدوية. يطوف أطباء خصوصيون على السجون وكل أنحاء البادية والجبل لمعالجة المرضى المستضعفين وهم يحملون على ظهور الجمال خزانات من الأشربة والعقاقير (القفطي، ص 132).

ومنذ ذاك توافرت المصنفات التي حفلت بمخطوطاتها المكتبات في مختلف أطراف العالم، ولذا أصبح العلماء يتنافسون في البحث والتنقيب. ففي العهد الفاطمي (القرن الرابع الهجري) كانت بالقاهرة وحدها مكتبات، منها أربعون خزانة في (قصر الخلافة) وكان الصيادلة والأطباء يعملون يدا في يد لاختيار الأصلح والأنجع من مواد وعناصر الوقاية والعلاج، فيشارك الجميع ضمن تنوع الاختصاصات بين الكحالين (أطباء العيون) والجراحين والمجبّرين للعظام، فكان في المارستان العَضُضي أربعة وعشرون من مختلف رجال الاختصاص.

ولم يكن الأطباء المسلمون يغفلون الوسائل الكفيلة بمقاومة الأمراض بجانب المصحات، وذلك ضمن ثقافة مجتمعية لتوعية الشعب، منها : حسن التغذية والنظافة وتناسب الملبوس مع الفصول، وقد نوه (رينو) بحكمة أطباء الإسلام في اختيار أزيائهم مثل الثياب الصوفية البيضاء التي توافق الصحة في البلاد الحارة والتي لا تخزن أشعة الشمس أكثر من الحاجة، ولحفظ حرارة الجسم إبان البرد، مع إعطاء الأسبقية للثوب الفضفاض الذي يساعد على تسرب الهواء الضروري للتنفس الجلدي دون أن يضغط على بعض الأجهزة مثل الكبد والمعدة («الصحة في المغرب»، ص 14). ولذلك كان بعض المغاربة من أهل البادية يضعون على رؤوسهم مظلات من خوص لها دائرة واسعة تقيهم حر الشمس («رينو»، ص 37).

أما التغذية فإن مبادئها عند العرب منطقية مقبولة كلها، ورغم تقليل كثير من المغاربة من أكل الخضروات الفجة والفواكه التي تحرمهم من الحوامض الضرورية للحفاظ على الهيكل الجسماني فإنهم كانوا يعوضون ذلك بالألبان الحامضة («رينو»، ص 37).

أما في الأندلس فقد برز ابن جلجل كأعظم طبيب طبائعي في عصره حيث عرب «مفردات ديسقوريدس» وزاد عليها الأدوية المعروفة عند العرب والتي جهلها ديسقوريدس، وتوجد في اسطنبول نسختان من «كتاب الحشائش»، وقد وجه الإمبراطور الروماني إلى عبد الرحمن الناصر نسخة باليونانية مع صور ملونة للنباتات ترجمها إلى العربية الراهب نيكولا (عام 951 م)[1].

ولابن الجزار «كتاب الاعتماد في الأدوية المفردة»[2] وقد صنف في هذا الكتاب رجالات غيره مثل محمد ابن سعيد الصقلي الذي كان يتكلم بالإغريقية وعبد الرحمن بن هيثم الذين توصلوا إلى معرفة جميع الأدوية المفردة باستثناء عشرة منها؛ وقد أكملها ابن جلجل في دراسة لتاريخ العلوم الطبيعية بعد اتصاله بالراهب نيكولا (لوكلير، ج ا، ص 420). وممن ألف في الأدوية المفردة الوزير أبو المطرف عبد الرحمن بن شهيد، فرتب قواها ودرجاتها فكان لا يرى التداوي بالأدوية ما أمكن أو بما يقرب منها، وإذا اضطر الدواء إلى المركب لم يكثر التركيب بل يقتصر على أقل ما يمكن له. وله غرائب في الإبراء من الأمراض الصعبة والعلل المخوفة بأيسر علاج وأقربه («نفح الطيب»، ج 2، ص 874). فبذلك يكون أول من دعا في دراسته الصيدلانية إلى اختصار مجهود علماء الصيدلة؛ ولكن أبا القاسم، خلف بن عباس الزهراوي صاحب كتاب «التعريف بمن عجز عن التأليف»، أدرج في كتابه هذا صورا لحدائد الكي وآلات العمل[3]. وفي هذا القرن (وهو الرابع الهجري) -الذي ازدهر فيه الطب في المغرب وما يتصل به من أدوية وعلاجات- لوحظ أن المغرب كان خلاله أشد أقطار الإسلام عمقا من الناحية العلمية (لوكلير، ج ا، ص 407).

وقد أكد القفطي في («أخبار الحكماء»، ص 75) أن المعز الفاطمي قد رافقه إلى مصر من أرض المغرب أطباء مهرة. والواقع أن هذا العلم لم يزدهر في المغارب الثلاثة إلا منذ القرن الخامس الهجري تحت حكم الموحدين، بعد أن ارتبط تاريخ الأندلس بتاريخ المغرب، حيث لم يسبق له أن تحرر –كما يقول لوكلير (ج 2، ص 72) – كما وقع في هذا العصر. ومن جملة الأندلسيين ممن كان له الأثر الطيب في هذا المجال الغافقي أبو جعفر أحمد بن محمد صاحب «كتاب الأعشاب»، وهو غير محمد بن قسوم الغافقي صاحب كتاب «المرشد في طب العيون»؛ ويوجد كتاب للغافقي في دار الآثار العربية بمصر[4]؛ ومنهم ابن العوام مؤلف «كتاب الفلاحة» المتضمن لمعارف تطبيقية ووثائق ثمينة وهو أبو زكرياء يحيى ابن محمد، الذي ربما عاش في القرن التالي (السادس الهجري) كما يرى كازيري، ولا نعرفه إلا من خلال مصنفاته، وقد ظهر في المغرب بسبتة الشريف الإدريسي الذي اشتهر في فنون شتى كعلوم الهيئة (الفلك) والجغرافية والفلسفة والطب. وطاف بمصر وآسيا الصغرى والقسطنطينية والأندلس وفرنسا وانجلترا ووصف نباتات كل قطر «رسائل البشرى».

وأصبحت هذه المصنفات أساسا دراسيا لرجال القرن المقبل أمثال ابن البيطار المتوفى في عام 646 هـ («النفح»، ج 2، ص 871) وهو من مواليد (مالقة)، وقد تتلمذ لأبي العباس النبَطي، وهما أعظم النباتيين العرب الذين وصلتنا مؤلفاتهم، ولم ينجب الشرق في هذه الأثناء من أعظم الرجال سوى فخر الدين الرازي، فاستطاع الأندلس بفضل شبكة علمائه أن يحمل راية الفلسفة والطب وما والاهما في العالم الإسلامي (لوكلير، ج 2، ص 72). وقد صنف أبو عبد الله البكري صاحب «المسالك» كتابا حول أعشاب الأندلس وأشجارها نقل عنه

ابن البيطار. وقد وصف في مسالكه بعض الظواهر الغريبة من تاريخ علم الطبيعة كالأعشاب المسهلة وأشجار (أركان) التي أشار إلى وجودها في طريق أغمات إلى فاس، وقد ترجمت إلى اللاتينية أهم كتب الطب والأدوية منها أربعة وعشرون كتابا في القراصيا «حب الملوك» بلغة أهل فاس. وقد نبغ في المشرق في القرن السابع الهجري أمثال السويدي صاحب «التذكرة» –المتوفى عام 691 هـ[5]، وجمال الدين القفطي علي بن يوسف المصري الوزير الملقب بالقاضي الأكرم (المتوفى عام 646 هـ)، وعبد اللطيف البغدادي (المتوفى عام 629 هـ)، والذي امتاز في وصف أعشاب مصر. وهكذا كان في القرن السابع في الشرق بمصر ازدهار ثم انهيار نسبي للعلوم كما كان قبله القرن السادس في الأندلس؛ ولكن لم يكد يمضي العقد الأول من القرن السابع – أي بعد وقعة العقاب التي انهزم فيها الموحدون (عام 609 هـ) وكان السبب في هلاك الأندلس كما يقول ابن عذارى (ج 4، ص 240)– حتى بدأ صرح العلم ينهار وطمست الاضطرابات ذلك الرواء الذي تألق نجمه منذ عهد الناصر الأموي طوال ثلاثة قرون.

نعم في العهد الذي كانت الأندلس خاضعة لسلطان مراكش تكونت – كما يقول لوكلير (ج 2، ص 240) – جماعة من الأطباء التفّت حول ملوك المرابطين والموحدين، ويظهر أن المنصور الموحدي باني مدينة رباط الفتح بدأ يحارب الفلسفة والفلاسفة حتى اضطر ابن رشد إلى التخلي عن الخوض في ذلك، ولكنه ما لبث أن أعاد الحظوة إلى طبيبين بارزين هما ابن رشد وأبو جعفر الذهبي، حيث كلف هذا الأخير بالسهر على مصالح الأطباء وتنظيم مهنة الطب. وقد أكد (رينو)[6] أن المغرب لم يقم في هذا العصر بدور يذكر ولكنه احتضن علماء الأندلس فكان له الفضل في ذلك.

على أن هذا الاحتضان أتى أكله حيث كان أبو العلاء زهر بن زهر أول طبيب أندلسي ورد على المغرب. ووالد أبي العلاء هو أبو مروان عبد الملك ابن أبي بكر محمد بن مروان بن زهر الذي تولى رياسة الطب ببغداد ثم مصر والقيروان («النفح»، ج 1، ص 445)، وكانت له آراء شاذة في الطب والصيدلة منها منعه من الحمام اعتقادا منه بأنه يعفّن الأجسام ويفسد تركيب الأمزجة («عيون الأنباء في طبقات الأطباء» لابن أبي أصيبعة، ج 2، ص 64).

وقد تمخضت تجارب أبي العلاء عن تأليفه لكتاب «التذكرة»[7] الذي ترجمه كولان عام 1911 بباريس، وهو مجموعة ملاحظات سجلها أبو العلاء لولده لتعريفه بالأمراض الغالبة في مراكش والأدوية المناسبة لها. وقد جمعت ملاحظات أخرى لأبي العلاء سجلها في أوراق وهي (المجربات) التي دونت في مراكش عام 526هـ (يوجد مخطوط منها في مكتبة الاسكوريال رقم 844)، كما توجد لأبي العلاء مقالة في شرح رسالة يعقوب بن إسحاق الكندي حول تركيب الأدوية.

وقد انتقد ولده أبو مروان بن زهر في كتاب «الاقتصاد» (مخطوط بباريس، رقم 2959)، فانتقد الأطباء الذين كانوا يصفون للمريض الدواء دون تمحيص لحالته في جميع خواصها؛ وقد قرأ أبو الحكم ابن غلندو الإشبيلي الشاعر كتاب «الاقتصاد» وهو بسجن مراكش حيث مكث نحو عشر سنين، وهنا بدأ الطبيب الماهر يمحص أكثر فأكثر في الدواء قبل وصفه للمريض فأصبح بذلك يتدخل مباشرة في مهنة الصيدلي. وكان أبو العلاء والده يوصي ببطيخ فلسطين وهو (الدلاح في عرف المغاربة) في أمراض الكبد، ويعالج بجس النبض والنظر إلى قوارير البول؛ وقد ألف أبو مروان بن زهر كتاب «الترياق السبعيني»، وأنبت

للخليفة عبد المومن بن علي الموحدي (كرمة) كان يسقيها من ماء مسهل لكراهية عبد المومن شرب المسهلات، فصار يعطيه من ثمارها؛ وقد ألف له كذلك كتاب «الأغذية» (ابن أبي أصيبعة، ج 2، ص 66)[8]. ولعل نجاح ابن زهر في هذه التجارب هو الذي حدا ابن عبد الملك أن يؤكد في كتابه «الذيل والتكملة» أن ابن رشد كان يفضل ابن زهر على غيره من أهل عصره.

وقد نهج ابن زهر في كتاب «التيسير» أسلوبا جديدا في التمحيص العقلي للوصول إلى أحسن النتائج. فلم يكن من (صناع اليد) كما أصبح بعض الصيادلة، وكان يجرؤ على إعداد الأدوية بنفسه غير مستعمل الخمر في تركيبها على سنن والده أبي العلاء، على خلاف الرازي، وقد تحدث بإسهاب عن الأعمال اليدوية الموكولة لأعوان الطبيب، كما تحدث عبد الملك عن نفسه فذكر أنه كان ولوعا عكس والده بالمباشرة اليدوية في الصيدلة حيث توصل إلى معرفة الأدوية وجودة تركيباتها والكشف من خلال ذلك عن أمراض جديدة . فكان إذا عالج مريضا نسي نفسه واستهلك في مريضه، وهذا هو سر عبقريته، فكان يعيش كل حالة شائبة يمر بها المريض. وبفضل هذه التجربة العقلانية تطورت شعب ثلاث حاول توحيدها وهي الصيدلة والجراحة والطب العام.

وبدأ التمحيص والترتيب منذ ذاك، إذ كانت الحكمة تشمل جميع الفلسفة والعلوم، إلا أن ابن القاضي أكد أن الحكيم أصبح عبارة عن الناظر في العيون لا في الأبدان لأن هذا هو الطبيب («درة الحجال»، ص 117).

أما أبوبكر محمد بن يحيى ابن الصائغ المعروف بابن باجة فهو شيخ ابن رشد المتوفى بفاس[9] (ابن أبي أصيبعة، ج 2، ص 63). ولم يصلنا شيء

من المؤلفات الطبية المنسوبة لابن باجة، إذ لا يعرف إلا عن طريق ابن البيطار الذي يقتبس منها في «جامع المفردات». ومن تلامذة ابن باجة أبو الحسن سفيان الأندلسي (المتوفى عام 537 هـــ) الذي تعاون مع شيخه في «كتاب التجربتين» (لوكلير، ج 2، ص 79).

وأبو يحيى بن قاسم الإشبيلي هو صاحب (خزانة الأشربة والمعاجين) وكان والده في خدمة يوسف وقد توفي بمراكش أيام المستنصر الذي جعل ولده في موضعه بالخزانة («طبقات الأطباء»، ص 79).

وأبو جعفر أحمد بن حسان الغرناطي طبيب المنصور الموحدي هو الذي رافق ابن جبير في رحلته إلى الشرق ودفن بفاس وقد ألف للمنصور «كتاب تدبير الصحة»، وتوالى آنذاك أطباء أندلسيون على حواضر المغرب الأقصى من بينهم أبو جعفر بن الغزال (الذي كان المنصور يعتمد عليه في تركيب الأدوية والمعاجين)، ومحمد الندرومي وأحمد بن سابق وابن جلاء المرسي وآخرون غيرهم من الأندلسيين الذين عاشوا بالمغرب وقطن معظمهم بفاس أمثال أحمد بن مضا اللخمي الغرناطي (المتوفى عام 506 هـــ -«الجذوة»، ص 86)، وأحمد بن عبد الله بن موسى (المتوفى عام 581 هـــ)، أو بمراكش مثل أبي الحسن علي بن أحمد الشلطيشي «الذيل والتكملة». وكان من بينهم أعلام مغاربة أمثال محمد بن أحمد بن صالح العبدي (ابن أبي أصيبعة، ص 65)، وعلي بن يقظان السبتي الذي رحل إلى مصر (عام 564 هـــ) ثم إلى اليمن والعراق (القفطي، ص 160)، ويوسف بن يحيى السبتي المعروف بابن سمعون طبيب ميمون أمير حلب والملك الظاهر، أما أبو الحكم عبيد الله بن المظفر المعروف بالمغربي فقد كان

(حسب «الخريدة» للعماد) طبيب المارستان في معسكر السلطان السلجوقي محمد بن شاه («النفح»، ج 1، ص 391)، وهذا المارستان كان ينقل الأدوية على أربعين جملا لعلاج سكان البادية والجبل.

ولأبي جعفر عمر بن علي (القلعي) المغربي كتب في الأدوية والأمراض وعلاجها، وكان له في دمشق دكان للعيادة (توفي عام 576 هـــ)كما لابن رشد؛ وقد توفرت في (دار الفرج) بمراكش وهي (مارستان المرضى) على خزانات الرياحين والأشربة المختلفة («الاستبصار في عجائب الأمصار» و«المعجب» للمراكشي، ص177) توزع على المرضى بالمجان خاصة منهم الفقراء، وهذا المستشفى هو الذي وصفه (مييي) في كتابه حول الموحدين الذي صدر عام 1923، فلاحظ أن ممرضات بباريس تخجلن أمام روعته وتجهيزاته؛ ولا بدع إذا كان هذا المستشفى الموحدي بهذه المثابة ، فقد لاحظ (ولتر) في «مختصر التاريخ» : «أن علم الطب والتداوي ازدهر عند العرب على حين كان الأوربيون يجهلون هذا العلم الشريف ويحتقرون أربابه، إذ أن الكنيسة كانت قد حرمته عليهم وحصرت التداوي في زيارة الكنائس والاستشفاء بذخائر القديسين وبالتعاويذ والرقى التي كان يبيعها رجال الدين». ولاحظ (لوكلير، ج 1، ص 351) أن الأوربيين كانوا يضطرون إلى اللجوء للمستشفيات العربية حيث لجأ الملك (شانجه) إلى قرطبة للعلاج من مرض الاستسقاء.

وبعد هذه السلسلة من التطورات في طريق الازدهار جاء العصر المريني والوطاسي الذي امتد حوالي ثلاثة قرون (من عام 637 هـــ إلى مقتل أبي حسون

عام 961 هـــ) حيث تقلب المغرب في أطوار متدرجة إلى الانهيار، وهذه الحالة التي بدأت تسود المغرب جيلا بعد جيل لم تمنع أبا يوسف المريني من إقامة مارستانات خاصة في جنوب المغرب ولكنها ما لبثت أن استحالت إلى مارستانات للمجانين («الذخيرة السنية»، ص 100)؛ فأصبح (مارستان سيدي فرج) يعالج الأمراض بالموسيقى (كتاب «كنوز الصحة ويواقيت المنحة»، ص 72). واضطر المغرب في القرن السابع إلى الاستعانة بأطباءِ مسلمين من خارج المغرب أمثال أبي العباس أحمد الأصبهاني طبيب أصبهان الذي قضى آخر حياته الطبية بالمغرب. ولكن المراكشي صاحب «المعجب» ذكر عن فاس حوالي (عام 620 هـــ) أي بعد مرور بضع سنوات على ظهور المرينيين (عام 613 هـــ)، أنها حاضرة المغرب وموضع العلم اجتمع فيها علم القيروان وعلم قرطبة.

وفي هذه الأثناء تألق في المشرق والأندلس (خاصة في علم النبات الذي له صلة وثيقة بالأعشاب والعقاقير)، نجم أمثال النبطي وتلميذه ابن البيطار الأندلسيين ورشيد الدين الصوري (المتوفى عام 639 هـــ) وهو أكبر نباتيي العرب. والنبطي وهو أحمد بن محمد بن مفرج المعروف بابن الرومية[10]. ولد في إشبيلية (عام 561 هـــ) ودرس الأعشاب شخصيا دون اعتماد على ديسقوريدس وجالينوس واقتبس من تلميذه ابن البيطار ذوقه الخاص وعلمه الواسع. وقد رحل إلى المشرق (عام 613 هـــ أو 614 هـــ) بعد ما درس أعشاب الأندلس ومر بالمغرب حيث أشار في كتابه إلى أعشاب ومدن مغربية، ودعاه الملك الأفضل للاستيطان بالقاهرة فأبى. وقد صنف كتابا كبير الفائدة في الحشائش ورتب فيه أسماءها على حروف المعجم ففاق أهل زمانه في معرفة النبات وقعد في دكان لبيعه، وتوفي في إشبيلية عام 638 هـــ، («النفح»، ج 1، ص 635).

أما ابن البيطار فقد ذكر لوكلير (ج 2، ص 225) أنه أعظم نباتيي العرب لا يضاهيه سوى الغافقي والشريف الإدريسي وأبي العباس النبطي ورشيد الدين الصوري الذين درسوا كلهم الطبيعة. وقد استفاد ابن البيطار مما كتبه الصوري وتنقل في بلاد الشام صحبة رسام كان يصور له الأعشاب وخلف لنا أعظم مجموعة في العلوم الطبيعية الطبية عند العرب، وعندما رحل إلى الشرق (عام 1216م أو 1217م) سجل ملاحظات حول الأعشاب وبعض الأسماء البربرية التي اندرجت منذ ذلك في القاموس العربي. ولدى وصوله إلى مصر عينه الملك الأفضل رئيس عشابي القاهرة وقيل رئيس أطباء مصر. وكان ابن البيطار يتجول في الشام مع تلميذه ابن أبي أصيبعة للبحث عن الأعشاب. وذكر المقري أن ابن البيطار حشر في كتابه ما سمع به وقرأه في تصانيف «الأدوية المفردة»، وسافر إلى بلاد الأغارقة وأقصى بلاد الروم والمغرب، وقد اختلفت بعض التسميات بين المشرق والمغرب، فكان علماء النبات يسمون في الشرق بالعشابين والشجارين والنباتيين والحشائشيين كما في «التذكرة التيمورية». وأما كتابه «جامع المفردات» فهو أكمل وأوسع ما صنفه العرب في الصيدلة، وقد ترجمه (لوكلير) إلى الفرنسية وهو يتضمن ألفي وصفة (2000) من وصفات العقاقير. وقد أشار ابن البيطار في كتابه إلى صيادلة مثل عبد الله بن صالح الكتامي المغربي والنبطي وأبي الحجاج الإشبيلي كأساتذة له نقل عنهم عند تعرضه للأعشاب التي شاهدها باسبانيا والمغرب وبالأخص بفاس (ص 281).

وكتاب الأدوية للشريف الإدريسي مليء بالملاحظات الشخصية، الذي اقتبس منه ابن البيطار في مائتي موضع من كتابه في الأعشاب (لوكلير، ج 2، ص 8) واعتمد عليه وحده في ثلاثين موضعا (ص 68).

وبالرغم عن وفرة أعلام عديدين من الأطباء والصيادلة بالمغرب والأندلس إلى أن بدأت فترات القهقرة ثم الانهيار، فإن المشرق مر بحقبة عصيبة فتت في عضد التعاليم والعلوم بسبب غارات المغول الذين ما لبثوا أن اعتنوا بالعلماء بعد إسلامهم بفضل جهود الطبيب قطب الدين الشيرازي تلميذ الفخر الرازي، وتخرج عند ذاك أمثال القزويني العالم في الطبيعة الذي يشبهه الغربيون بالعالم (بلين).

وقد ورث بنو الأحمر بالأندلسٍ حضارة العرب وأصبحت غرناطة التي ظلت تابعة لبني مرين فترة من الزمن ملجأً للعلم والفن في أوربا المسلمة إلى سقوطها في يد الأسبان (عام 882 هــ). وباحتلال سبتة التي ازدهرت فيها الفلسفة والطب ومختلف التعاليم مع تطبيقاتها ظهرت مصنفات منها «بلغة الأمنية ومقصد اللبيب فيمن كان بسبتة في الدولة المرينية من مدرس وأستاذ وطبيب».

وظل الأندلس مع ذلك في طليعة العالم الإسلامي علما وحضارة طوال القرن الثامن وبداية التاسع الهجري رغم ما حدثنا به (ابن بطوطة) عن المدرسة النظامية وأساتذتها ببغداد ؛ فقد لاحظ (لوكلير، ج 2، ص 258) في هذه الفترة تسجيل نحو الأربعين عالما نصفهم من الأندلس، كما ظهر بالمغرب أبو العباس الشريشي السلوي الذي أخذ عن ابن بنان وتوفي بالفيوم من مصر (عام 641هــ) («الأعلام» للتعارجي المراكشي، ج 1، ص 351)، ومحمد بن أحمد بن خليل السكوني الذي صنف في الطب والبيطرة وجمع بين كتابي أبي مروان بن زهر وابنه أبي بكر في الأغذية.

وقد حاول محمد البرتغالي انتشال نفوذ الوطاسيين بإيقاف الزحف البرتغالي على المغرب فأخفق، مما حدا بالشعب إلى تنظيم مقاومة جريئة تزعمها السعديون، ثم دخل المغرب كما يقول طيراس في كتابه («تاريخ المغرب»،

ج 2، ص 144) في أزمة شديدة تغلغلت في سويدائه طوال قرن ونصف قرن ثم تمخضت آخر الأمر عن المغرب الحديث. وقد أكد (رينو) في كتابه («الطب القديم بالمغرب»، ص 75) أنه بعد عصر بني مرين سادت في المغرب الفوضى فأفل نجم فاس إبان السعديين ولم يذكر أي طبيب في المصنفات الكلاسيكية خلال هذه الحقبة إلى القرن الثامن عشر الميلادي حيث لوحظ أهم مصنف «ذهاب الكسوف» للطبيب المراكشي محمد بن عزوز، ولكن (رينو) هذا عاد فأكد في الخطاب الذي ألقاه في المؤتمر الدولي الخامس لتاريخ الطب (طبعة جنيف، ص 3، عام 1926) أن ملوك الشرفاء أعادوا تدريجيا وحدة البلاد.

وقد تحدث ليفي بروفانصال في كتابه «مؤرخو الشرفاء» عن نهضة المغرب من الوجهة الأدبية، فمن الغريب أن لا يجد مثل هذه النهضة في العلوم، كما يقول بروفانصال، وإن كان هذا التساوق غير لازم.

والواقع أن دراسة العلوم تقلصت بالمغرب في هذه الحقبة رغم ظهور علماء كانوا إلى الفقهاء أقرب منهم إلى دارسي الطب أمثال عبد الرحمن سقين القصري الفاسي الذي شارك في الحديث والتصوف وأقرأ ألفية ابن سينا («نيل الابتهاج»، ص 153)، وكذلك أبو القاسم الوزير الغساني الذي شرح «حميات ابن عزرون»[11] وصنف كتابه في الأعشاب («الدرر» لابن القاضي، ص 466)، كما صنف «حديقة الأزهار في ماهية العشب والعقار» («نشر المثاني» للقادري، ج 2، ص 125).

وعرف المغرب أعلاما آخرين في هذا المجال حللتُ بعض أعمالهم في كتابي «الطب والأطباء» (طبعة الرباط 1961، ص 59)، ككتاب العلامة عبد

عبد الرحمن الفاسي صاحب «الأقنوم في مبادئ العلوم» في تفسير الأعشاب، وكذلك الأرجوزة الشقرونية التي قال (رينو) عنها بأنها إسهام من المؤلف في ضبط المصطلحات الطبية في قاموس الطب المغربي («خطاب رينو»، ص 5، عام 1926)، والعلامة أحمد بن حمدون ابن الحاج الذي يعطينا حسب رينو («الخطاب»، ص 8) تقسيما فنيا للأدوية.

ولكن بالرغم من انخفاض المستوى العلمي والاجتماعي بالمغرب فقد كانت الوفيات قليلة إذا استثنينا الظروف الخاصة؛ فقد ذكر الحسن الوزان (وهو ليون الإفريقي) أن معدل العمر بلغ ما بين 65 و70 سنة ويرتفع أحيانا إلى 100 سنة، بينما ينخفض في ليبيا إلى 60 سنة وأقل من ذلك في السودان (ماسينيون، ص 83).

ويدل على عقم الصيدلة نسبيا في هذه الآونة ما لاحظ الحسن الوزان من أن العقاقيريين (أي الصيادلة) بفاس في عصره لم يكونوا قادرين على تركيب الأشربة والأدهان طبقا لما يصفه الأطباء، فكانوا يجتمعون كلهم لتركيبها ثم يرسلونها إلى دكاكينهم لتوزيعها حسب الوصفات، وهذه الظاهرة الجديدة تنم عن أمانة وإخلاص للمهنة.

وهذا لم يمنع من مواصلة تدريس جملة من الكتب الطبية في كل من جامعة القرويين بفاس وكلية ابن يوسف بمراكش (دلفان في كتابه «فاس وجامعتها» عام 1889)، وخاصة كتابي داود الأنطاكي «التذكرة» و«النزهة»، وقد لاحظ بنسيمون في كتابه حول (الطب والأطباء بالمغرب) قبل الحماية (مجلة المغرب الطبي، شتنبر 1951) أن الطب البدائي التقليدي بالمغرب كان يستعمل في عدة

حالات أنواعا من العقاقير لم يعد نزاع في جدواها، منها مواد للتلقيح ضد أمراض كانت منتشرة بالمغرب مثل مرض المعز المعروف بالبيور.

ولكن ملوك المغرب لم يبقوا مكتوفي الأيدي إزاء ما داهم البلاد آنذاك من اضطرابات (مجاعات وأوبئة)، فقد أصدر المولى محمد بن عبد الله ظهيرا في (11 رجب 1283هـ) موافق (18 نونبر 1866) جعلت بمقتضاه جزيرة الصويرة محجرا صحيا للحجاج، وكانت توجد في بعض مدن المغرب لجنة صحية للسهر على الصحة العمومية وطهارة المدينة وتموين الأسواق مع مراقبة المحتسب للمهن الحرة وخاصة الأطباء والعقاقيريين.

ولعل آخر رموز الطب وتطبيقاته بالمغرب قد تجلى في شخصية المولى عبد السلام العلمي الذي كان من حاشية المولى محمد بن عبد الرحمن وولده الحسن الأول والذي صنف كتابا سماه «ضياء النبراس في مفردات الأنطاكي بلغة أهل فاس» وهو كتاب متين التحليل يعتبر نقطة تحول في تاريخ الصيدلة بالمغرب.

ومع ذلك فإن المغرب فقد كل أسيسة علمية جديرة بتاريخه الحضاري فأصبحت المستشفيات وهي أحد مظاهر التنمية مجرد ملاجئ للمعتوهين والمجانين.

الهوامش

1) وانتسخت أخرى في بغداد عام 637 هـ (حسب ميلانج) ماسينيون، ج 2، ص 93).

2) يوجد في المكتبة الوطنية بالرباط مرتبا على الحروف في مختصر لمؤلف غير مذكور.

3) يوجد منها في المكتبة الوطنية بالرباط (عدد 1427) 28 صورة مع صور لمكاوٍ أخرى للأضراس والمعدة والكبد والطحال والقدم والساق والرحم والمثانة الخ...

4) توجد نسخة في خزانة المجلس البلدي بالإسكندرية تحتوي على (380) رسما ملونا لنباتات وعقاقير وحيوانات متقنة الرسم وذلك ضمن الجزء الثاني عشر من «مسالك الأبصار» لابن فضل الله العمري خاص بالنبات.

5) يوجد في المكتبة الوطنية بالرباط مختصر لـ «التذكرة» لعبد الوهاب الشعراني المتوفى عام 973 هـ في 141 ورقة.

6) في كتابه «الطب القديم بالمغرب» نشرة معهد الدراسات المغربية العليا، عدد أ، ص 72).

7) ترجم جان دوكابو «التذكرة» من العبرانية إلى اللاتينية (توجد نسخة منها في مكتبة كلية الطب بباريس ثم توالت التراجم عام 1280م، طبعت عشر مرات بين 1490م و1554م، وتوجد نسخة يرجع تاريخ طبعها إلى عام 1531م تحتوي على «كليات» ابن رشد. ويوجد بمكتبة باريس مخطوط لأبي العلاء حول (الخواص) منه استقى ابن البيطار «خواص لحوم الحيوانات».

8) وتوجد بالمكتبة الوطنية بباريس مجموعة تحت (رقم 2960) تحتوي على كتابي «الأغذية» و«التيسير» لابن زهر و«التذكرة» لأبي العلاء و«رسالة في الأدوية».

9) وزعم (مونك) أن ابن رشد لم يتلمذ لابن باجة الذي مات عام 525 هـ /1138م وعمر ابن رشد اثنتا عشرة سنة وقد كتب ابن أبي أصيبعة تاريخه بعد وفاة ابن رشد بأربعين سنة «مزيج من الفلسفة اليهودية والعربية» ص 420) كما خطأ عمر فروخ في كتابه «ابن طفيل وقصة حي ابن يقظان» (310) حينما زعم أن ابن طفيل قرأ على ابن باجة.

10) ذكر ابن الخطيب في «الإحاطة» أن ابن الرومية يقال له (ابن العشاب) كان إماما في الحديث حافظا ناقدا قام على الصناعتين لوجود القدر المشترك بينهما وهما الحديث والنبات إذ موادهما الرحلة والتقييد وتصحيح الأصول.

11) توجد في المكتبة الوطنية بالرباط نسخة من «الروض المكنون في شرح أرجوزة ابن عزرون» في 130 ورقة كما يوجد بها شرح لنفس الأرجوزة لأبي الفضل محمد العجلاني (في 18 ورقة)، وكانت مكتبة (الفرع الاجتماعي بطنجة تحتوي على نسخة مخطوطة بخط المؤلف من كتاب «الروض المكنون».